وفي الحواشي السعدية على تفسير القاضي في تفسير القرطبي روي عن الحسن لما اراد القوم
ان يقتلوا عيسى عليه السلام رفعه الله الى السماء فهو في الجنة لا يموت الا بفناء السماء
وهلاك الجنة فاذا اعاد الله الجنة ادخلها النفس وارواح حال ادريس عليه السلام
عند النفخة من فنائه وعدم فنائه فلم نجده صريحا في كتاب من الكتب
المقول عليها حاشية تامة
جلبي

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
صندوق حصار
اسم کتاب حاشیه بر شرح سعدی
مؤلف ملا احمد ابردی (قدس ۹)
موضوع تألیف
۱۰۴۵۹
مؤسسه ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر ۱۶۸۴۱ / ۹۷۱۴

حاشیه ملا احمد ابردی بر شرح سعد التفتازانی علی العقائد النسفیه

بازدید شد ۱۳۸۴
۱۰۴۶۹
خطی - فهرست شده
۱۰۴۶۹

ودنیا سیب سندان و شمشیر آرد عاشق
ساقی بیار و بیدر جام جانم او بیدر صبا برد سیم صبرم نیست
منه
اگر زردم زند و زان پیش چهرهٔ
بآه سینه سوزان روان بگذارش مردم
منه
زکوی حسن خود بوسی بس ده
اگر کردی پشیمان باز بستان

من کتب علی سبع قطعات من الخز بهذه الآیات ثم اکل تلک القطعات
علی الریق یزید الله توفیقه حفظه ویعطیه طبیعة وهذا من الخاصیات الاولی
فتعالی الله الملک الحق والثانیة وقل رب زدنی علما والثالثة
ستقرئک فلا تنسی والرابعة یعلم الجهر وما یخفی والخامسة
تحرک به لسانک لتعجل به والسادسة ان علینا جمعه وقرآنه
والسابعة فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانه ثم

کتاب شرح
حاشیه بر شرح سعد الدین بر متن عمر النسفی
متعلق بعلم الکلام
قسمت
مواهب الرب الرحیم الی العبد الطیر الرحیم
المدرس الارحمدی

اصابت ملا عبد الرضا

حاشیه سعد الدین

۱/۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله نصب رايات وجوب وجوده في كواهل جواهل الامكان
وكتب ايات كرمه وجوده على الصفايح صحايف الاكوان فابنت
جواهر المقاصد الدينية على مواقف معارف اصحاب الايقان وابانت
زواهر العقايد اليقينية في مراصد مشاهد ارباب الايمان عجز
كمل خلقه في معرفة كنه ذاته وتاهوا فرس السنتهم الفصحى عن جواب السوال
عنه تجردوا وبلغ علمهم في صفاته مرتبة انها لا غيره ولا هو وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو والصلوة على رسوله الهادي بشريعته الغراء
الى الملة الحنيفية والنحلة الغنية البيضاء الجاعلها باذن ربه مفرقة
الاسافل مورقة الاعالي السماء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
في السماء وعلى اله الاصفياء وخلفائه الاولياء وصحابته الاتقياء
ما اختلفت الظلمة والضياء وبعد فلما تاملت كثيرا ما في الايات
كو الذين اوتوا العلم درجات وما يعقلها الا العالمون وقل رب زدني علما
الذين يعلمون ورب زدني علما وانما يخشى الله من عباده العلماء
القياس ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء ومن صلى خلف عالم من العلماء
فكانما صلى خلف نبي من الانبياء والتفكر في العلم يعدل بالصيام
ومدارسته بالقيام به يعلم الله ويعبد وبه يمجد ويوحد
وبه يوصل الارحام ويعرف الحلال والحرام والشبهات
الطبايع السليمة والاذهان المستقيمة مثل اضعة العلم
بعد موته واوصاله تحت التراب رميم وذو الجهل
ويهوماش على الثرى يظن من الاحياء وهو عديم فتبينت المنقول

والمعقول والمراجعة الى الفروع والاصول ان العلوم والمعارف اشاء
الفضايل والطايف ارسخها بنيانا واشمخها اغصانا وارغبها ثمرا
واعزها نبلا واطيبها ذيلا واعمقها قبولا وانها دستور العجايب و
فهرست الغرايب مقصودها الشرعيات وانها النازلة من بينها منزلة اكليلها
وياقوتها وفضتها وعينها لهي فيها السعادة الفضلى والكرامة المثلى اذ هي الماخذ
لمعرفة الواجب والاول والشارحة لاحوال الاخر والاولى لا سيما علم الكلام
اسس قواعد الاسلام علم طريق دار السلام مبين الشرايع والاحكام الذي
اكتساب المطلوب الحقيقي موقوف عليه واختصاص الوصول الى الجناب الاحدي
موكول اليه ولولاه لانفصم عقد عقد الامة فانتثر تحت الاقدام لاليه و
انهدم اركان قصر الملة من مبانيه الى معاليه فانه في خلاله ازالها وجاهلها
وشكوكها فكوكها وعلى درنوكها ملوكها وفي مطالع اسرارها طوالعها انوارها
ومعالم اثارها عوالم انوارها مصابيح دجاها وضوء نبراسه ومفاتيح
مقفلها وزبح اساسه انها فايت واعمها عايل واعزها قدرا مرفوعا
واشرفها غاية وموضوعا واعلاها حجة وبرهانا واجديها محجة وتبيانا
واقيدها في الدنيا نجاحا واحمدها في العقبى فلاحا وقد صنف فيه
كتب مبسوطة وزبر مطولة ومختصرة غير ان كتاب العقايد المسمون
بالفرايد اضبط واجمع لخلاصة ما في الفن اجمع وانه المنار للانوار نجم الدين
والملة وفوق ما يستخاطب به في مدحه وتسمع وشرحه الباهر الزاهر
للاستاذ الماهر الامام الهمام الفاضل الفاضل الحبر الحر المحقق
والنحرير المدقق سلطان الائمة برهان الامة صاحب المعاني في بيانه البديع
مرشد عقول الجميع في تعليم الجميع اسعد المسلمين مولانا سعد الدين

جعل الله سحائب غفرانه منصبة على فريد المعطر ماطره • وعيون رضوانه
متوجهة الى روحه المقدس ناظره • مسبح بشكر الهي النهل اطلاقه في الورق
فمن تصور سطر الاكم يفتق • اذا ترنم شادٍ للبديع به لاقى لنا بالاوصاف
والاوفق • وان تمثل صادٍ للصخور به جادت عليه بعذب غير ذي
زنق • وهما مع صيغ بهما الى الجنان كانها بحران احدهما فرات يرجان
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان • ثم
الشروح وان وضح وصح بشرحه لكنه لا دافع لاهرامه • ولا دافع لجرحه
درة لم يثقب • ومهج لم ترتكب بكثير من الابحار في الجنان لم يكن قد
انس ولا جان • فهو الى هذا الاوان من تطاول الوقت وتمادي
الزمان محتاج الى ابراز السر المكنون • واظهار الذخائر المصون • واحياء
العليل الصدور في تخصيص صوافي معانيه • وشفاء العليل الوجود
في قطع خبايا مغانيه • فلا جرم اردت ان اعلق عليه حواشيا تميط
عن وجوه خرائده قناعا وغداشيا فان اكثرها خدمت بها حضرة
فردوسية • ملكية انسية • تستميل اعناق آمال الامم • الى نفسها من
كل فج عميق • وتستجلب حاجات العرب والعجم • من كل بلد سحيق
بخليقة تمرغ في فنائه جباه الصيد • وازدحم عن تقبيل عتبة عتبته
شفاه الصناديد • تزاحم بنجان الملوك بابه • ويكثر في يوم السلام
ازدحامها • اذا عاينته من بعيد ترجلت • وان لم تفعل ترجل كاهلها
حسن جواهر ذاته خلقا وخلقا • كان الجمال والجلال لاجله خلقا •
اخلاقه تكث في المجد ايسرها • لطف يداقق بين الماء والنار • ان
زرته لدايت الناس في رجل والدهر في ساعة والارض في دار

الغليل والغلة حرارة العطش مصو

الجبل الطريق الواضح بين الجبلين جمع اصيد وهو الذي لا يرفع رأسه ومنه يقال للملك اصيد جمع صنديد وهو السيد

الاليم لاعدائه ان ايلامه الدراهص والعميم في اوليائه جريان انعامه
الفائض • فمن كالسحاب الجون يجش ويمرعي • بربى الجيا منها ويجش
الصواعق • ولكنها تمضي وهذا مخيم • وتكذب احيانا وذا الدهر صادق
ازاليه امير المؤمنين الما في الفلك في كل معضلات الملك • ناظر السلبين المغني
النظر في ظلمات الملك • فافكاره مثل السيوف صوارما • لو لم يكن
للصارمات فلول • وانظاره مثل النجوم نواقبا • لو لم يكن للثاقبات
افول • سلطان البرية شاه الاقاليم خليل الدين الشيخ ابراهيم • اللهم اجعل
امور السالكين في الفتح والكسر مدبرة بآرائه • واقطار الارضين ملتوية
برواياته • وارياحا نافع العلم وصالح العمل • واعصم الاقدام منا
والاقلام من كل خطاء وخطل • وهذا دعاء لا يرد فانه صالح لاصناف
البرية شامل كما قال الشارح العلامة تغمد الله له كل ما لامه بسم الله الرحمن الرحيم
للموجود كما سيشار اليه في بيان مسئلة الكلام اربعة وجودات مترتبة
بالوجود العيني ثم الوجود الذهني هما حقيقتان ثم الوجود اللفظي ثم
الوجود الخطي وهما مجازيان فللجناب الاعلى قدس وتعالى والعالم
ملكه وملكوته هذه الوجودات المترتبة والحضورات المتلاحقة فوجود
ذات الله تعالى اقدم واسبق من كل وجودات الاشياء ذوات كانت او
صفات • وصورته عند العباد واعتقادهم كعلماء الآفاق اول العلوم والمعارف
والمعاني المعتقدة بها واسمه عندهم اول الاسماء والالفاظ واول الافعال
ايضا لان ترتيبات الالفاظ ليست الا في حذاء ترتيب المعاني
لان العبد لا يستقل بالمؤثرية حالا ومالا مقاما ومالا فقط فيحتاج الى
اقتدار وتمكين من الله له فيلزمه ان يتوجه قبل الشروع في فعله ببعض

اسمائه الى جنابه الاقدس الفياض فيحتمد به لم يشرع فيه ولهذا السر
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدا ببسم الله فهو ابتر
وقس على هذا نفس الشيء بالنسبة الى نقوش الالفاظ فالشارح كالمقدمة
وغيره من العلماء سلك هذا المسلك فما نقش على اول هذه النقوش
الا نقش اسمه تعالى وقد دل هذا على انه ذكر في اول هذه الالفاظ ثلثة
اسماء متفاضلة له تعالى الاول اسم الله وهو اسم للذات الواجب الوجود
المستحق لجميع المحامد والاول ان يقال المستجمع لجميع الصفات الكمالية
وقيل للذات من حيث هي هي لا باعتبار اتصافها بالصفات ولا
باعتبار لا اتصافها بها بل مطلقا وقد بان الذات من حيث اطلاقها
غنية عن التوحيد والموصوفية بالصفات فلا يتعين اليها الاشارة
والا تعلم والا يلزم ان يكون لله علم للذات من كونها لا تعلم ولا تحاط بها وهو
فاسد بل هو علم الذات الحق الموجد المتصف بالالوهية والربوبية
اي من حيث ارتباط العالم به وارتباطه بالعالم الثاني والثالث اسما الرحمن
والرحيم وحاصل معناهما المنعم البالغ في انعامه مرتبة الكمال والاول ابلغ بل
ذكر جميع اسمائه اجمالا فان قولك اسم فلان اذا اريد بطلان معناه لا لفظه يدل
على جميع اسمائه اجمالا فلفظ اسم الله المراد به معناه يدل على جميع اسمائه
حتى هذه الثلثة فتدل هذان اعني نفس اسمه ونقش اولا على ان اول
معلومات الشارح المعتقد بها معرفة كنه الواجب بماله من الجلال والاكرام
والكمال دال على ان ذات الله اول الذوات فقد طابق الوضع ورعى
موجب الذهن النقاد والطبع الوقاد والرعاية مقتضى قوله كل امر
ذي بال لم يبدا بحمد الله فهذا جزم قال الحمد هو الوصف بالجميل على الثناء

بالاحسان

بالاحسان على الجميل الاختياري على وجه التعظيم فاورد على الجنان او الاركان
دون اللسان او ورد عليه ولم يقع في مقابلة الجميل المذكور من الانعام
وغيره او وقع ولم يكن على وجه التعظيم لم يكن حمدا ولا بد في تمام الحمد
من تحقيق امور خمسة الاول حتى هو مختار حتى يصح ان يقع محمودا الثاني
جميل اختياري حتى يصير محمودا عليه الثالث جميل اخر ليكون محمودا به
الرابع حتى متكلم ليكون حامدا الخامس فعل لسان له مخصوص وهو
الحمد نفسه والتفاوت بين كل اثنين من هذه الامور الخمسة بالذات في
بعض الصور وبالاعتبار فقط في بعضها فتدبر وقيل اظهار الصفات الكمالية
الى على وجه التعظيم فالحمد بهذا المعنى اعم منه بالمعنى الاول وعلى هذا امكان يكون
الحامد الحق او الخلق وعلى كل من القسمين فالمحمود هو الحق او الخلق على الاقسام
اربعة وكل قسم يتمثل فيه الامور الخمس المذكورة واما لام التعريف فيه فللاستغراق
وقيل للحقيقة من حيث هي هي ولام لله الجار للتمليك والاختصاص
فمعنى القضية على الاول الحمد كلها مختصة بالله مملوكة له فيكون كلية
بمكان احدها خارجية وحقيقية وعلى الثاني هذه الماهية خاصة به مطلقة
فيكون طبيعية وكل منهما كما نص عليه الامام الرازي في التفسير الكبير يستلزم
الاخرى على ما لا يخفى وبالجملة ايقاع هذه القضية والتلفظ بها لكونها دالة
على ان الله موصوف بالجميل على الجميل الاختياري على جهة التبجيل حمد
صريح له تعالى وتم صيغته بالمعاني الثلثة الاول معنى المتوحد بجلال
ذاته الجلال في اللغة العظمة قال ابو العلاء البهشتي في رسالته الغيبية
معنى عظمة الله انه محيط بكل شيء حاضر عنده قريب منه غير بعيد عنه ولو
كان اصغر من مثقال ذرة لا في السموات العلى ولا تحت الثرى وفي

ق

وفي الاصطلاح الصفة السلبية كعدم كونه جسماً نباً وغيره كما ان الكمال
والاكرام الصفة الثبوتية كالحيوة والقدرة وغيرهما وقيل الجلال القهر
والاكرام اللطف والتوقد مبالغة في الموحد كالتقدس في المقدس
والتقام مقام المبالغة وقد يقال للموحد اعتباران احدهما ذاتي لها
ويسمى بهذا الاعتبار بالوحدة المطلقة والوحدة الحقيقية وهي كون الشيء
متفرداً بحيث لا يعتبر في مفهومه وجود الكثرة ولا عدمها وعدم اعتبارها
فالواحد بهذا الاعتبار هو الذي لا يكون في مقابلة شيء ولا في مقابلة شيء فلا يكون
مقابلا للكثير فحينئذ يكون غير الواحد المعتبر في الاعداد وقولهم الله واحد لا بالعدد
اشارة الى هذا المعنى وثانيهما لاحق بها عارض اياها وهي لذلك الاعتبار
يسمى بالوحدة الاضافية والوحدة النسبية وهي كون الشيء بحيث لا ينقسم
في ذاته الى الامور المتعددة من حيث هو كذلك والواحد بهذا المعنى هو الذي
قيل انه الواحد والكثير متقابلان تقابلا عرضيا وتوحيد الله اعتقاد انه واحد
متوحد باحد الاعتبارين فالتوحيد الاول للحكماء والشيخ الجويني
وربما يقال التوحيد على ثلثة اوجه توحيد العامة وهو شهادة ان لا اله الا
الله وحده لا شريك له اما بالاستدلال عليه بالادلة المنصوبة في الافاق والانفس
واما بقبول القلب السليم والفطرة الخالصة اياه وعليه يدور قوانين الشرع
كنفي الشرك الاعظم والتمييز بين دار الاسلام والكفر ونصب القبلة و
احتقان الدماء وغيرها وتوحيد الخاصة وهو اسقاط الاسباب الظاهرة
في التأثير والفعل والشهادة لا بالاستدلال والبرهان بل بالكشف والعيان
ان الفاعل والمؤثر الا الله وتوحيد ثالث وهو افناء الخلق كلهم وبقاء
الحق وحده استتر الله به وليس بخلقه منه نصيب ولا عيان فتنه

والاشارة اليه بحصوله بفنائهم لكنه الاصح منه لا يحتاج الى اسرار طائفة من صفوته
حال بقائهم بعد فنائهم ويسمى بهذا الاعتبار توحيد خاصة الخاصة فالتوحيد
في عبارته يمكن ان يساق مساق كل واحد من هذه الوجوه الحسنة والشيخ
يعني التوحيد بكمال صفاته اي الثبوتية او مطلقا والثالث معنى التقدس
في نعوت الجبروت اي الصفات السلبية من شوائب النقص
وسماته اي علاماته جمع توصيف اذا وقع ذلك التوصيف في مقابلة فعل
جميل لله تعالى مع كون هذه الاوصاف محامد يجوز ان يقع في كل منها ما
يوصف به محموداً به في الحمد المستفاد من القضية ويجوز ان يكون المحمود به
فيها كالمحمود عليه منوياً مجملاً في البال لا يعين له الا يقصد الحامد وكيف
لا يكون شيء من هذه الاوصاف لعدم وقوعه في مقابلة الجميل الا اعتبارات
حمداً ويكون الموصوف به في كل منها محموداً به بحمد القضية وذكر في الاحياء
ان المؤمن العارف ايمانه رتبة فانه يعرف اولا ان العالم غير مقدس وانه
منتهٍ الى ذات مقدسة هو ربه وهو التقديس ثم يعرف انه لا مقدس الا واحد
وهو توحيد ثم يعرف ان كل ما في العالم فهو موجود من ذلك الواحد فقط والكل
تبعه منه فله الحمد على كل حال وهو التحميد فالرتبة الثالثة التحميد والاول التقديس
والمتوسطة التوحيد وعن هذا عبر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال
من قال لا اله الا الله سبحان الله فله عشر حسنات ومن قال لا اله الا الله فله
عشرون حسنة ومن قال الحمد لله ثلثون حسنة فالشارح فصل في عبارته
هذه الرتب الثلث فله ستون حسنة على وجه وانما اختار الهبوط من الثالثة
الى الثانية الى الاولى لا الصعود على العكس خوفا من ان يكون الاحسن
باشتغاله بالحسن وله مائة وخمسون حسنة على وجه آخر ولقد راعى براعة
الاستهلال فاورد من الآيات التي اتم الله المبحوث فيه عن احوال
ذاته على انه مشير اليه الى جميع اوصافه الكمالية كما مر وحمل فالحمد مختار

فالاضافة في نعوت لبيان اضافة المسمى الى اسمه ان جعلت عيناً من الاصطلاح كما ان الاضافة في جلال ذاته من اضافة الصفة الى الموصوف وكذا الاضافة في قوله الصفة الى الموصوف الى الظاهرة بارادة

فله العلم والحكمة والقوة والارادة وأورد وحدته وذاته وصفاته
وكمالها وجلاله وتقدسه عن النقص في نعوته وأورد من نشوات الفن
في قوله والصلوة اي الرحمة التامة على نبيه محمد المبتدأ اي المقدم من عند الله
بساطع حجج اي حجج المرتفعة واوضح ببيانه البينة ومحمد المصطفى الذي
هو خاتم الانبياء والمرشد البهم كلهم والحجج التي من جملتها معجزاتهم ومن اعانته
في قوله وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته ما اورد واعلم ان الكيف
النفساني قد يكون حصوله في النفس بذاته فقط وهو انتصافها به فقط كما
في كريم لم يتصور الكرم وقد يكون بقبول تج فقط فهو تصورها وعلمها به فقط
كغير كريم تصور الكرم وقد يكون بهما فيه انتصافها وعلمها به من جهتين
كمريم تصور الكرم وقد ثبت ان حقيقة كل علم من العلوم المدونة تصديقات
كثيرة يطلب حصولها بذواتها واعيانها في النفس بطريق النظر والاستدلال
او مسائل جمة يطلب التصديقات بها باعيانها فيها بذلك الطريق او ملكة
حصول تلك التصديقات بعينها فيها وعلى كل تقدير فالطالب لتحصيلها على
بصيرة يحتاج قبل الشروع فيه الى ما يفيد تصورها بالصورة اجمالية مجملة
فان البلاد الاخاذين اياها ههنا مساوية فان الامم لا يصدون النظر عن اشتغال
بما يسن منها فرتبا اشتغب ولا يحصل في قبضة المطلوب والاخص لا يصدونه
عن اخلال بما هو منها فلا يحصل المطلوب وهذا هو المعنى بتعريف العلم فهو من
مقدمات الشروع على بصيرة فيه فان قلت اذا كان الكيف الحاصل
في النفس علما من العلوم لم يصح القسم الاول من اقسامه الثلثة فان العلم
بالانسان اذا حصل بذاته في النفس كان ذلك الحصول انتصافها به و
علمها به معا لا انتصافها فقط اذ العلم لا يخرج من كونه علما وان حصل بذاته
قلت لا نم فان العلم بالانسان اذا حصل بذاته في النفس لم يكن حصوله
لذلك علما به بانتصافه فقط واما الانسان فانه حاصل في النفس بصورته

محصوله فيها علم به فقط وانت لا تفرق بين الحاصلين ههنا فتدبر وان
الشارح المحقق رضي الله عنه يريد في هذا الفصل قبل ان يشرع في المقاصد
ان يعرف الكلام لما اومأنا اليه ويشير الى سبب تسميته باسمه لان في
بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله فيزداد البصيرة
اذ هي مما يقبل الشك والضعف والى جهات شرفه من جهة براهينه و
معلوماته وغايته ليتوفر الرغبة ويزداد النشاط وفي اثناء ذلك يتبين
انه لم يدون هو وما يتفرع عليه من العلوم الشرعية ليبطل قول من قال
ان تعلمه وتدوينه حرام وبدعة وانه يكمل امتياز ويحسن تعريفه اذا
تميز معلومه من معلومات علوم او مناسبة له وتميز به وان تعريفه
يكون في غاية من الحسن اذا عرف في جنبه ما يناسبه مما يقاربه وربما
يقارنه في الذهن فصعب حصوله اذ الوجدان مع اضافة تعرفها كالاضافة
والفرعية وان الاحكام حكم يطلق تارة على الحكمة العملية بالعلم
الباحث عن احوال الموجود مطلقا او الخارجي من سواء لم يكن وجوده
بقدرتنا او كان على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية على قانون محقق
العقل ويسمى القسم الاول منها حكمة نظرية والثاني عملية او بعلم الشريعة
ويطلق اخرى على خطاب الله المتعلق بافعال المكلف بالاقتضاء او التخيير
فهو بمعنى الحاكم لا غير وليس شيء من المعاني الثلثة بمراد ههنا لئلا يلزم
من قوله الشرعية اي المنسوبة الى الشرع مطابقة للواقع كانت او غير
مطابقة تقييد الاحكام بالمعاني في الاول وبالموجود فيهما في الاخيرين
واللازم الاول المحال ويطلق على معنيين آخرين احدهما ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة واذعان وقبول له وقد صرح
ابن سينا بانه يعبر عنه بالفارسية بكه ويدان ويسمى عند المحققين
بالتصديق وقيمه بالتصور وقد يسمى الاول علما والثاني معرفة وهما

والخارجي الذي لم يكن وجوده بقدرتنا واختيارنا ١٢ منه

نوعان متميزان من العلم عندهم والامام الرازي جعل الحكم تارة من قبيل
الافعال الاختيارية للنفس فتبعه في ذلك جماعة من المتأخرين وتارة
ماهية مسماة بالكلام النفسي ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة
وثانيهما كون النسبة واقعة او ليست بواقعة المعلوم اي المصدق به
وهو احد الاخيرين من الاجزاء الاربعة للقضية وهذا كما سيجيء التنبيه عليه
هو المراد ههنا ويسمى مجموع الحكم بالمعنى الاول منها والتصورات الثلثة
تصورات المحكوم عليه وبه والنسبة تصديقا ويسمى القضية التي لا تفرق
بينها وبينه الا بالمعلومية والعلمية مصدقا بها فالتصديق والمصدق به
قد يكونان مركبا وقد يكونان بسيطا والقضية مركبة لا غير والحكم بسيط لا غير
لان الحكم مدركا كان او ادراكا هو امر اجمالي بسيط اذا عبر عنه عند التفصيل بان
النسبة واقعة او ليست بواقعة او بادراك ذلك يظهر فيه حكم آخر وهكذا
جرا حتى يتوقف حصول حكم واحد على حصول احكام مركبة لا نهاية له وهو
ممتنع فالامر الاجمالي هو الحكم وحده والمفصل هو القضية والتصديق
المركب فلا امتناع في حصول الحكم ولا تركب فيه منها ما اي احكام
او الاحكام التي تتعلق بالتاء الثناة كمن فوق حملا لها على معناه دون
لفظه كما في تسمى في الموضعين الاولين بقرينة حسن ملائمة تانيث
فرعية وعملية واصلية واعتقادية والاول والثانية بكيفية العمل وفي
شرح المقاصد بالعمل فان المتعلق بكيفية متعلق به ولو تعلقا ثانيا
وبالعرض وبالعكس ولا فرق بين العبارتين في اداء اصل المعنى
ولكن ما في هذا الشرح اظهر وتعلق الحكم بالعمل وكيفيته مثلا اما معنوي
من كل واحد من جهتين احدهما ان يكون موضوعه العلم فيعلم منه انه
واجب او مندوب او مباح او حرام او مكروه وثانيهما ان لا يكون موضوعه
ذلك لكنه يساق بحثه على وجه يعلم منه كيفية العمل من صحته وفساده كما

ملائمة تانيث له

من وجهين خ

العمل خ

يقال ان المنطق قانون وحكم كلي يتعلق بكيفية عمل نفساني هو الفكر والاول
هو المراد ههنا ويسمى احكاما فرعية واحكاما عملية واحكاما ظاهرية
ومنها ما اي احكام او الاحكام التي تتعلق بالاعتقاد وعلى الوجه الثاني
من ذينك الوجهين فانه هو المراد ههنا اذ الاحكام الكلامية كما في قولنا
الله تعالى عالم قادر سميع بصير اذا برهن عليها وازيل احتمال نقايضها
يعلم من ذلك ان تلك الاحكام هو اعتقاد الواجب ان يعتقد عليها
دون نقايضها ويسمى احكاما اصلية واحكاما اعتقادية وعقايد مجاز
ان يوجد في الاعتقاديات ما يتعلق بالعمل على الوجه الاخير لا على الوجه
الاول كما في قولنا الله تعالى آمرنا ناه فانه يتعلق بان بالعمل شان يكيف
واجبا واخرى يكون حراما فلا يخرج عن الاعتقاديات ولا يدخل في
العمليات فان قلت كل حكم عملي كما في قولنا كل وتر واجب يتعلق
بالاعتقاد على الوجه الاخير فانه كما اقيم عليه دليله ثبت انه هو الصواب
المعتقد عليه دون نقيضه وبعض الوتر ليس بواجب فيلزم ان يكون
كل حكم عملي حكما اعتقاديا فلا امتياز لاحد القسمين عن الآخر اصلا قلت
كما مر في كلامه ومن الاحكام احكام لا يتعلق بكيفية العمل على امر ويتعلق
بالاعتقاد على ما سلف فالقسمان متمايزان لا محالة وههنا بحث
وهو انه قد اراد على ما دل عليه كلامه السابق ان هذا القسم الاول من الاحكام
الشرعية معلوم علم الفقه فقط وبالقسم الثاني منها معلوم علم الكلام فقط
وابقى قسما آخر منها لئلا يكون معلومات سائر العلوم الشرعية كاصول
الفقه والتفسير وغيرهما به شدك عليه قوله منها ومنها وهذا القسم الثالث
داخل في مفهوم القسم الثاني اذ كل حكم شرعي فانه متعلق بالاعتقاد على
الوجه الثاني فالاولى في التقسيم ان يقال من الاحكام الشرعية ما يقصد به
نفس الاعتقاد قصدا اوليا ومنها ما يقصد به نفس العمل كذلك ومنها ما لا يكون

الوجهين ب

العمل خ

اي ر

هذا ولا ذاك فقد علم ان ما وقع في شرح المواقف من الاحكام الماخوذة من
الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد وقد دوّن علم الكلام لحفظها
والثاني ما يقصد به نفس العمل وقد دوّن علم الفقه لها اولى من هذا الوجه
وغير اولى من جهة اشتمال بحر الاحكام الشرعية في القسمين فالعلم المتعلق
بالاحكام الاولى المعلومة المصدق بها المكتسبة عن ادلتها التفصيلية يسمى علم
الفقه وعلم الشرائع اي الاحكام المشروعة والاحكام فالعطف تفسيري اذا اريد
بالاحكام ههنا المشروعة كما مر ههنا وفي كما ان ذلك ان كانت موصولة
كانت محذوفة الصلة رأسا كما في بعد التي والى او صدرا الى ما ثبت من
انها او ما هو انها لا استناد الا من جهة الشرع الخ وفيه لف ونشر مرتب ومن
ان ذلك او هو ان ذلك والا فهي رائج والعلم المتعلق بالاحكام الثابتة
المصدقة بها المكتسبة من ادلتها اليقينية يسمى علم الكلام وعلم التوحيد والصفات
وان اريد بالصفات ما يتناول الصفات الثبوتية والسلبية والصفات
الذاتية والفعلية وكان موضوع الكلام هو ذات الله تعالى وصفاته كانت تسمية
هذا العلم بعلم التوحيد والصفات تسمية له باسم تطابق مفهومه اياه وان كان
موضوعه عم اعم او كان المراد بالصفات الثبوتية فقط او الذاتية فقط كانت
كانت تسمية له باسم اشرف اجزائه فعلى هذا التقدير ليس مفهوم ما جعله مسمى
العلمين اعم منهما بل مساويا لهما وقد تسامح في رعاية القيود هنا على انه ليس
بصدد بيان تعريف العلمين ههنا وسيجيئان ويعلم منهما حال هذا الموضع فتحقق
ولا يلزم التكرار في اللفظ وبالجملة فهذان النوعان من الحكم والمسائل تعرضهما
اضافة الاصالة والفرعية كالعلمين المتعلقين بهما بل الكلام والحكم الكلامي
اصل بالنسبة الى اصول الفقه يعني ان اصول الفقه يثبت ولا يتم مراده
حتى يحتاج بها في الفقه واحكامه الا اذا ثبت بعض مسائل الكلام فهي متوقفة
عليه فيكون فرعا له واصول الفقه اصول الفقه وهو فروعها بمعنى ان كل

مسئلة

كل مسئلة منها يفيد مسئلة منه وكل مسئلة منه متوقف على مسئلة منها ومستفاد
فيلزم ان يكون الفقه فرع الكلام ايضا وهو فرع الفرع والكلام اصل الاصل وعلم
اصول الفقه فرع من جهة الكلام واصل من جهة الفقه بقي ان يقال انه لظاهر
عبارته المحلق لفظ عندين العلمين على التصديق على مذهب المحققين فلا
يكون تصور المحكوم عليه وبه والنسبة داخلا في حقيقة العلم فضلا عن
المبادي والشهور في اطلاق لفظ العلم من العلوم المدونة على التصديق
ان يكون اربعة امور من تصورات المحكوم عليه وبه والنسبة ومن الحكم
المتعلق عنها بالتصديق بالمسئلة التي هي القضية المسئول عنها فهذا الاطلاق
مبني على الماعلى المطلوب بالذات في كل علم ما يفيد الحجة وهو بالحقيقة
الحكم لا غيره وعلى ان المراد العلمان المتعلقان بالقسمين من الاحكام وباطرافها
يسميان بهذا وذاك ثم ان العلماء اختلفوا في الكلام وتعليمه وتعلمه فقال الشا
ومالك واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وجميع اهل الحديث من السلف
ومن بعدهم وحذروهم انه حرام وبدعة مطلقا واحتجوا على ذلك بان ثمرة
الكلام النظر والجدل في معرفة ذات الباري سبحانه وتعالى والعلم بصفاته
وافعاله عنه وبالعقائد الدينية بالادلة وهذا ليس من الدين في
شيء فانه لو كان منه لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لصحابته عليكم
بدين العجائز وكما نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر ولا مرية وعلم طريقه
في شيء من القرآن والحديث ودونه الصحابة بترتيب ابوابه وفصوله
وتبيين فروعه واصوله فانهم اعرف بالحقائق واقدر على اظهار الدقائق
واسبق بادراك معاني الالفاظ والعبارات وباختراع الاصطلاحات
من غيرهم واللوازم كلها منتفية فالملزوم مثلها وقال طائفة من المتاخرين
انه فرض عين او فرض كفاية مطلقا فاجابوا عن الاول بان ذلك الحديث
لا يصح بل قيل هو من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن عبيد

مجموع

مبحث في طعن العلماء واختلافهم في علم الكلام

فقه

والنظر

رئيس المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فعالت عجوز
قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى بظاهر نظم الكلام
في مقام تعليم خلقه من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجائز اي في هذه المسئلة واختار لفظ الجمع وان
كان المقام يقتضي الافراد اشعارا بان كل من صدر من احد يكن الشافعة له
كل مشارك له في النوعية او الصنفية وان لم يعد رسمه ولو سلم صحته فراده
به تفويض العبد امره الى الحق سبحانه وتعالى فيما قضاه وامضاه والا
تعاطيه فيما امر وبه عنه لا الامتناع عن النظر والاقتصار على التقليد و
عن الثاني بان الجدل في اثبات العقائد وغيرها انما يكون منهيا عنه اذا
ورد على وجه المكابرة والمعاندة وقصد به ترويج الباطل ودفع الحق
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ولا نزاع في كون مثل هذا الجدل منهيا عنه
اما الجدل لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به كما قال وجادلهم بالتي
هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد جادل
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن الزبعرى في قوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون وعلى قدر بيان قدرته والامر
النظر والفكر فمامور بقوله قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله
فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وممدوح بقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وعن الثالث
بانا لا نسلم انه صلى الله عليه وسلم ما بحث عن التوحيد والنبوة وما يتعلق
بهما باقامة الادلة الاقناعية واليقينية عليها وانه ما قررها مع المنكرين
وانه ما امر بذلك البحث والنظر وما علم طريقه واثنى على صاحبه وما اوعد
تاركه بتركه فقد روي انه لما نزل الآية في خلق السموات والارض واختلاف

دون م

ماهر

الليل

الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال صلى الله عليه وسلم ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها وان الصحابة امتنعوا من ذلك بل هو منع التفكر فيها قال في الكوفي
ان القرآن مملو من ذلك البحث وهل ما يدل على ترك الكلام الا قطرة من بحر ما
نطق به الكتاب واورده في شرح بعضا من تلك النظرة ثم قال في نهاية
العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة
والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة
لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا يخوضون فيها وقال في الاحياء فان قيل
كان خوضهم فيه قليلا لا كثيرا او قصيرا لا طويلا قلنا اما قلة خوضهم فيه فلقلة
الحاجة اليه وهي لعدم ظهور البدعة في ذلك الزمان واما القصر فقد كان
لغاية افحام الخصم وارغامه بالحق وانكشافه له فلو طال اشكال الخصم لو
حاجه لطال لا محالة الزامه فان العلماء بعد الشروع في قدر الحاجة ما
كانوا يقدرونه بميزان او مكيال وعن الرابع بانه قد كانت الاوائل من
الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين اصفياء عقائدهم ببركة
صحبة النبي عليه السلام وقلة الوقائع والاختلافات اما الجرح والتعديل بمجرد ما
متعلقان بخبر كانت اغنى مستغنين عن تدوين العلمين اخذ الكلام والفقه
فبالتعليل الاول علم استغناؤهم عن تدوين العلم الاول فبالثاني علم استغناؤهم
عن تدوين العلم الثاني فاستمر الاستغناء الى ان حدثت الاهواء وكان
حدوث هذه الحوادث محوجا الى تدوين العلم الاول والى ان كثرت الى
الهفوات وضعف فاشتغلوا راجع الى العلماء وكان حدوث هذه الامور محوجا
الى تدوين العلم الثاني كما ان حدوث حادثات اوجب جمع القرآن
وكتابته فيما بين الدفتين اولا على ابي بكر وثانيا على عثمان رضي الله
عنهما ولم يكن مجموعا ومكتوبا فيه في زمانه صلى الله عليه وسلم ثم ان الشارح
قدم معلوم الفقه على معلوم الكلام فيما سبق بناء على ان مفهوم معلوم

ولم يتفكر فيها خ

منكرين م

الفقه وجودي وهو ذو وجود مفهوم معلوم الكلام عند رؤوم التحقيق على ما اشرنا
اليه عدمي والوجودي سابق على العدمي وفي الشعور فرأى ذلك في الذكر وعكس
الامر في العلم لان انفسها عند الانسان الى سبب استغنائها عن التدوين وافتقارها
اليه لشرف الكمال وكونه مبنى الفقه لم اخر الكلام عن الفقه والاصول في تلخيص
تعريفاتها وتسميتها باسمائها لانه مرمى غرضه ومقر نظره وكان يريد ان
يفقه بخواصه وفوائده التي لا يداخلها امر استنظر اردي فاتى التفصيل
فقال وسموا ما يفيد معرفة والمراد بها ههنا العلم والتصديق الاحكام
الشرعية المصدق بها العملية اي المعرفة الحاصلة عن ادلتها المتفق عليها
وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمختلف فيها كالاستصحاب
والاخذ بالاقل عند الشافعي وكقول الصحابي والاستحسان عند ابي حنيفة
فانه واصحابه ناف يتركون الاستحسان بالقياس وناف يجعلون
ورد عليه بان الاستحسان قول بالتشهي واتباع للهوى حتى نقل عن
الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع واجاب الامام الرازي عنه على البيضاوي
في كتابه في اصول الفقه بان الاستحسان احد القياسين فيكون من
الادلة المتفق عليها فمن اراد تحقيق هذا المحل فعليه بمطالعة ذلك
الكتاب وشرحه المسمى بالكشف التفصيلية وربما يقال بالاستدلال
ليحترز به عن علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول عليهما السلام بالاحكام
عن ادلتها التفصيلية فرون الانسان فان علمهم بها ليس بفقه
وقد يقال نعم غير فقه لكنه ليس بتناوله التعريف بدون تلك الزيادة
لانه ليس عن الادلة فان حصول العلم والمعرفة عن الادلة مشعر
بكونه بطريق الاستدلال اذ الحاصل بطريق الفرون يكون معها لا عنها
فلو اخذ القيد المذكور فيه لكان للدلالة مطابقة على ما دل عليه الكلام
التزاما او لدفع وهم من يتعقل عن هذا اللزوم ويظن ان مثل علم الرسول

لشرف الكلام

عن الادلة او لبيان ان الفقه يكون بطريق الاستدلال البتة وان لم
يكن تركه فيه مخلا بهذا الكلية اذا تعلق قوله عن ادلتها بمعرفة الاحكام
واما اذا تعلق بالاحكام فصدق التعريف بدون ذلك القيد على مثل
علم الرسول قطعا فيحتاج اليه جزما كذا في بعض تصانيفه بالفقه
وفيه نظر فان المسمى بالفقه هو نفس معرفة الاحكام المذكورة والتصديق
بها عن ادلتها التفصيلية على ما ارشدك اليه قوله والعلم المتعلق بالاول
يسمى علم الشرايع والاحكام لا ما يفيد المعرفة بالمذكورة فان ما يفيد اتباعها
عبارات من يعلمها يعلمها ويهدي اليها والكتب المدونة فيها والادلة
التفصيلية واحوالها والعلم بها تفصيلا وليس شيء منها علما من
العلوم المدونة هو العلم باحوال الادلة اجمالا وهذا كما سيجيء هو اصول
الفقه لا الفقه وبالجملة فان مفهوم القيد المذكور لا يصدق على الفقه
بوجه فلا يصح تعريفه به قطعا فان قلت الفقه قواعد او تصديقات
بها متعلق بالجزئيات وفروع اي قضايا شخصية فراد بالاحكام
ههنا هذه الفروع على ما هو اللايق بلفظ المعرفة التي تستعمل في الجزئيات
فكانه قال الفقه قاعدة او تصديق بها يفيد معرفة احكام عملية اي
فروع لها عن ادلتها التفصيلية قلت يلزم مخالفة بين مفهومي
الاحكام ههنا وفيما سبق وبين هذا التعريف وقوله والعلم المتعلق
بالاول الى اخره ثم ان كلا من القاعدة ودليلها دليل على فروعها لكن
دلالة القاعدة عليها دلالة اولية ودلالة دليلها عليها ثانية فالامر
مجمل والمفهوم عام وان اريد بالادلة التفصيلية القواعد نفسها
يخرج الادلة عن كونها ادلة مذكورة في تعريف الفقه من الكتاب
وبحوثه وعلى هذا البطلان بزوال عبارة التعريف الى ان
الفقه من الكتاب قانون يفيد معرفة فروعه العملية عن نفسه

مفهومه خ

الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وهو يعم تفسير القرآن والحديث والتصوف والفقه المصطلح عليه بين الفقهاء
فهذا هو المراد هنا وان اصطلح على تخصيصه بالاخير من ابن ملك شرح المنار

وهل هذا الادراك العبارات نح

الفصلية وهذا الادراك العبارات واعم من الفقه صادق على كل علم قانون
عملي وان اريد بها ما يذكر في تعريف الفقه كان معناه الفقه قانون يفيد
فرعه عن ادلتها التفصيلية وهذا بعد التيا والتي تناوله وعلم اصول الفقه
فانه قانون يفيد فرعه عن ادلتها التفصيلية التي هي ادلته اولا وعلم اصول
الفقه قانون يفيد فرعه التي هي فروع الفقه فان فروعها الفروع فرعه
عن ادلتها التفصيلية التي هي تفاصيل ذلك القانون التي هي اصول
الفقه وهذا فاسد فان قلت ان لفظ العلم ولو كان من العلوم
المدونة يطلق على ثلثة معان الادراك ومتعلقه اعني المعلوم وملكة الاستنباط
عقلا بالفعل فيجوز ان يراد بالعلم المعرف ههنا الملكة المذكورة والمعرية
في انه بهذا المعنى يفيد ما لا يكل من ذينك المعنيين الآخرين فيصح
ان يقال الفقه ملكة يفيد المعرفة والتصديق بالاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية قلت الملكة المذكورة تابعة لذلك التصديق
وهي مغايرة الاستفادة اياه فان قلت فهي وان كانت مغايرة
له بنفسه وذاته لكنها منبعث للاستر جاع اليه قلت عبارة التعريف
ان علم الفقه مفيد له نفسه لا الاستر جاعية والتحقيق في التعريفات بلا
مخالفة بما لا يجوز ولو سلم فيصدق على العبارات الدالة عليه فيستغنى
بدليل ان الارادة المذكورة مخالفة لما يرشد اليه الاذكر ولا مجال لصحة
هذا التعريف الا بحذف لفظ ما يفيد من البين وسمعوا معرفة احوال
الى المعرفة المكتسبة بالاستدلال لاحوال الادلة الى علم الفقه والتقييد
بها احترازا عن افادتها صفة احوال الى احوالها الكائنة في افادتها
الاحكام باصول الفقه فلا يكون علم مثل جبرئيل تلك الاحوال لكونه
ضروريا علم اصول الفقه كما مر في الفقه وما سيجيء في الكلام وسمعوا
معرفة العقائد الى القواعد الاعتقادية الدينية عن ادلتها اليقينية

بالكلام

بالكلام وهذا تعريف في القواعد الكلام اعني بالعقائد العلم بالعقائد الدينية
عن الادلة اليقينية وفي شرح العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية عن
ادلتها اليقينية فقد علم ان المراد بالعقائد القواعد وانه قد ترك هنا
قيدين مستفادين من عبارته في كتابه وذكر هنا بها ومراده بالدينية
المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف ذلك على الشرع
ام لا وسواء كان من الدين في الواقع كمسائل اهل الحق او لا كالكلام المخالف
واعتبر في ادلته اليقين لانه لا يعبر بالظن في الاعتقاديات بل في
العمليات فالعلم بالاحكام الجزئية والشخصية وبالقواعد الغير الشرعية
وبالشرعية الفرعية العملية وعلم الله وعلم الرسول والملائكة بالعقائد
والاعتقاد والتقليد بها ولو فيمن يستفيد علما ليس من الكلام في شيء
ولا داخل في تعريفه وعلم علماء الصحابة بها كلام داخل في تعريفه فان قلت
من وجب ان يكون معلوم الكلام قاعدة يخرج عن تعريفه جميع الاحكام
المتعلقة بخصوصية ذات الله تعالى وذات نبينا عليه السلام فان تلك
الاحكام شخصيات لا قواعد وان يكون ادلته يقينية يخرج
عنه كلام المعتزلة بل كلام بعض اهل السنة فان بعض ادلتهم
لا يكون يقينيا اذ اليقين اعتقاد جازم ثابت وبعض الادلة لا
يطابق الواقع او لا يكون ثابتا قلت خصوصية ذات الله تعالى
في قولنا مثلا انه حي انما يحصل في اذهاننا بمفهومات كلية بتقييد
بعضها ببعض حتى صارت في واحد بعينه موجبا ذلك التقييد كليا
بحسب تصور الا يرى ان ذات الله تعالى بخصوصه وتعينه
الحقيقي لم يتعين عندنا تعين هذا الجسم او هذا السواد او
هذا العلم او تعين ذواتنا وان كان الذهن يتسارع الى جزئية ذاته
الحقيقية وكذا خصوصية ذات الرسول صلى الله عليه وسلم فالتقيد بها

الحاصلة من نحو قولنا الله حي شخصيات صون وقولنا حقيقة
فلا خروج للعلم بها اذا كان من الادلة من الكلام فان قلت فلا
يكون اسم الله تعالى شخصيا ولا كلمة لا اله الا الله متعلق للتوحيد والا
جماع على خلافه قلت يكفي في علميته وافادتها للتوحيد حجوم
النفس وتسارع الذهن الى جزئية الحقيقية ولو ذهنيا اما حصول
خصوصية الشخصية وجزئية الحقيقية فيها فحصول خصوصيات
مثل عامر مثلا في مقدرتنا البشرية وطاقتنا الانسانية ولا
يكلف الله الا وسعها والفرق بين اليقين واليقيني متحقق فان
الاول عامر والثاني ما ناسب الى اليقين ولا يجب ان يطابق
الواقع البتة وان يثبت قطعا وهذا كما مر من قول الشيعة والدينية
لان عنوان مباحثه في كتب المتقدمين وعباراتهم كان قولهم الكلام في
بحث كذا او مبحث كذا او مسئلة كذا فبعد تغيرت بعدهم ذلك العنوان
الى الفصل والمرصد والمقصد والبحث وما شاكل ذلك بل ذلك الاسم
اسما للفن كله ولان مسئلة الكلام اي مبحث كلام الله تعالى انه قديم حادث
او حكمه به او نحو ذلك كان اشهر مباحثه واجرائه والشرعيات انما وجدا
في شرح المواقف وكان سببا لتدوينه اي كان من اسباب تدوينه فان
السبب التام له كما اشرنا اشار اليه فيما سبق مجموع امور فيها النزاع
في هذه المسئلة حتى ان البعض المستقلية من الخلفاء العباسية الذي كان
من المعتزلة مثل كثير من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن فغلب
عليه لفظ الكلام تسمية للكل باسم اشهر اجزائه ولانه يورث ببعض اجزائه و
هو مباحث النظر ونحوه وذلك اذا اخذ على وجه يكون من اجزائه قدرت على
الكلام في تحقيق جميع الشرعيات حتى الكلام ما عدا الكل المباحث ويجوز
ان يكون مراد من انه يورثها ببعض مسائله التي تتوقف عليها ثبوت جميع

ما عداه

ما عداه من الشرعيات في تحقيق ما عداه من الشرعيات فان تحقيقه
هو فرع على تحقيقه وشرحه وتدوينه موقوف على الكلام فهو يورث قوة
على تحقيقه وذلك اذا لم يكن مباحث النظر جزءا منه والتوجيه الاول
ابين بالعبارة واحسن والثاني اوفق بما سمته السعد حاد الكلام به
فان الظاهر من احوالهم ان لا يكون مباحث النظر جزءا من كلامهم وفي
الرام الخصوم المخالفة للشريعة نهر الشروحات والنشارة
كالمنطق للفلسفة والفلاسفة لكن المنطق لمجموعه نافع في الفلسفة
والكلام ببعض اجزائه نافع فيما عداه من العلوم الشرعية والمنطق
نافع بالآلية والخدمة اذ لو كان استعمال في الشرعية ينتفع بها فيها
ومن ثم سمي خادم العلوم وسمه بعضهم رئيسها بالنظر الى نفاذ حكمه
فيها والاريابة له بالحقيقة والكلام نافع فيما عداه من جميع الشرعيات
وغيره الشرعيات بمباحثه النظرية والفكرية بنفاذ الحكم فيه وببعض اجزائه
في الشرعيات فقط بالرياسة فلم يسم بهذا الاعتبار الا رئيسا بها ولانه
اول ما يجب من العلوم التي انا نتعلم ونشتغل بالكلام فان قلت
تعلم بعض العلوم على ما اشار اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله
طلب العلم فريضة على كل مسلم واجب ثم يترتب هذا الواجب ترتبا
ظاهرا فيكون هناك واجب اول وثاني واما تعلم العلوم فلا يظهر ترتب
وجوبه فلا معنى لجعل وجوب تعلم العلوم كتعلمها امرا مرتبا حتى يكون
تعليم بعضها واجبا اولا وتعليم بعضها واجبا ثانيا قلت لا يستفاد من
عبارته الا ترتب وجوب التعلم بعض وجوب اكتسابه وتعلمه ونحو ذلك
لا ترتب وجوب تعليمه وذلك ظاهر ولو سلم انه مستفاد منها ايضا
فيمكن ان يوجه ذلك في بعض من الصور كمن العبيد او ولاية الشرف
على الاسلام فان الشرع اوجب على سيد المؤمن تعليم ما يجب

اول وثان

منها

عليه لياقة على الترتيب او تخليته بينه وبين معلمه ومنها الكافر والمؤمن الجاهل بارکان
الصلوة فانهما اذا استعملا معا عالما عارفا بالايمان وما يجب عليه
ان يعلمه اولا الكافر الايمان وثانيا الجاهل اركان الصلوة وشرائطها
فان قلت لا نوجد علمان وجب كل منهما بجميع مسائله لم كان احدهما واجبا
اولى فان علم الكلام وان اقتصر فيه على ما اقتصر عليه القدماء يشتمل على اكثر
مما لا يجب معرفته واكثر المعرفة مما لا يجب معرفته ويستفاد من عبارته ان
هناك علوما واجبا كل منها بتمام مسائله وعلم الكلام اولها قلت اذا
وجب بعض مسائل علم يمكن ان يوصف جميعه باعتبار ذلك البعض بالوجوب
فلا محذور فاطلق اصطلاحا هذا الاسم عليه لا على غيره لذلك ومنها
تقرير ان احدهما سماه ان كون الكلام وتعلمه اول الواجبات مشار
اليه بلفظ ذلك فالمعنى ان اسم الكلام المطلق على هذا العلم لا على غيره
لاستحقاق اوليته وجوب تعلمه بالكلام دون غيره فانه وان وجب لكن
وجوبه ليس باول بل ثان او ثالث فيتم معنى الكلام ح ويكون قوله ثم خص
به ولم يطلق على غيره تمييزا مستدركا وثانيهما ان كونه من جنس
الواجبات هو المشار اليه فالمعنى يطلق الاسم عليه لكون تعلمه واجبا بالكلام
ثم كان سائلا قال فالعلم الواجب تعلمه به فينبغي ان يطلق الاسم على كله
اجاب بانه خص به الآخر فيكون ذكر لفظ اول في قوله اول ما يجب وان
كان مؤيدا ثابتا للكلام مستدركا لا يحتاج اليه فالوجه ان يقال انه قصد
بهذا الكلام بيان سبب التسمية بوجهين فجعل اسم الاثنان مشارا به الى
كل من المشار اليهما المذكورين فالوجه الاول تم على التقرير الاول عند قوله لكن
والايام الوجه الثاني زاد قوله ثم خص به على طريقة التقرير الثاني فلا استدراك
هذا الى العلم بالعقائد الشرعية عن ادلتها اليقينية المجردة من الباحث الفلسفية
وهو كلام القدماء من المتكلمين ومعظم خلافياتهم مع الفرق الاسلامية مخالفات

كلام اهل السنة والجماعة مع المعتزلة او الشيعة او غيرهما مع تلك الفرق خلافيات
كلام المعتزلة مع اهل السنة والجماعة او الكرامية او غيرهما منها ولو ذكر في كلامهم
خلافيات مع الفلاسفة فذلك نادر بلا ذكر مسئلة فلسفية مع دليلها قال
في كتاب الملل والنحل كبار الفرق الاسلامية اربع القدرية الصفاتية الشيعة
الخوارج ثم تركب بعضها مع بعض وتشعب من كل فرقة اصناف فيفصل جميع الفرق
الى ثلث وسبعين فرقة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي
على ثلث وسبعين فرقة الناجية منهم واحدة والباقون هالكون قيل
ومن الناجية قال اهل السنة والجماعة قيل وما السنة والجماعة قال
ما انا عليه اليوم واصحابي ومن هذه الناجية اخبر الله تعالى بقوله ومن خلقنا
امة يهدون بالحق وبه يعدلون وفي رواية ستفترق امتي على ثلث وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة قيل ومن هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي
وقد روي رواية حقيقة ان الهالكة منها واحدة وفي رواية اخرى كلها في الجنة الا
الزنادقة وقد وجه حجة الاسلام تأويل هذه الروايات بانها يمكن ان يكون
كلها صحيحة بان يكون الهالكة والزنادقة طائفة تدخل الجنة بغير دخول النار وبلا
عذاب ولا حساب ولا شفاعة فان القوم الذين يتعلق بهم الزيادة لعجزهم عن
الى النار ليسوا ناجين على الاطلاق وان خلصوا بالشفاعة عن مخالبهم
لهذان الطرفان شر الخلق وجرمهم على الاطلاق وباقي الفرق كلهم بينهما فمنهم
من يعترف بالحساب فقط ومنهم من يقرب من النار ثم يصرف وجهها بالشفاعة
ومنهم من يدخل النار ويبقى فيها على قدر خطاياه في عقائده وبدعه ومعاصيه
ذنوبه ثم يخرج فان قلت ان الزنديق من ينكر المعاد الجسماني والعقلي
اصلا وصانع العالم راسا ويزعم ان الموت عدم محض وان العالم لم
يزل موجودا بنفسه كذلك من غير صانع ولم يكن يعترف بشيء مما فالزنادقة
فرقة تحت امة صلى الله عليه وسلم اذ لا امة من جميعهم دابة الزنادقة من اهل

لم تدخل

القبلة وقد يطلق على من يجمعهم الوصف سواء كانوا من اهل القبلة ام لا
المراد بها ههنا المعنى الاول لا الثاني والا زادت الفرق على ما عين فكيف يصح
استثناء الزنادقة من الامة اجاب بان الزنديق مطلق من مرتد
ذكر وفي الكفر زنديق مضاف وهو من يثبت الصانع مع نفي ما له
بتفاصيل الاشياء ويثبت المعاد والعقل مع نفي الالام والذات الحسية
ويعترف بصدق الانبياء او الراد بالزندقة في الحديث والمعلم عند الله
هذا الشنيع من النحلة فهذه الزنادقة يجوز ان يكفروا من اهل القبلة فيصح
الاستثناء وقال في المواقف كبارها ثمانية المعتزلة والشيعة و
الخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية وبالجملة
معظم خلافات الكلام مع هذه الفرق ثم تخصص بالذكر من عداهم ثلاث
الفرق الى مخالفة اهل السنة والجماعة خصوصا المعتزلة الى قسموا
الى واصل الذكر واتباعه المعتزلة تسمية الجماعة باسم رئيسهم وقيل
ان اصله اربعة من اصحاب الحسن البصري رضي الله عنه عمرو بن عبيد ومعبدا
وواصلا وغيلان يتكلمون في القدر وهم اوائل من تكلم فيه وحسن ما كان
من اهل القدر فنفاهم عن مجلسه فاجتمعوا في مسجد الجامع تحت اسطوانة
فسموا المعتزلة لاعتزالهم عن مجلس الحسن وبقي الاسم عليهم سيرانا لابائهم
ويسمون القدرية ايضا لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم او لانكارهم
كون القدر خيره وشره من الله تعالى وهم قالوا من يعترف بذلك
اولى باسم القدرية منا فان فان يثبت كل شيء احق بان ينسب
اليه من نافيه ونحن نقول من يتلبس شيء اثباتا او نفيا خصوصا
او ابالغ في نفيه يصح انتسابه اليه ثم لا يمكن حمل القدرية على المثبتين
له لانه يرده قوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي
مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين مدبرين

للعالم

للعالم والنافون للقدر هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة اذ هم يجعلون
العبد خالقا لافعاله ويلبسون القبائح والشرور اليه بالايجاد لا الى
الله تعالى خلافا للمثبتين وقوله صلى الله عليه وسلم في حق القدرية هم خصماء
الله في القدر ولا خصومة مع الله لمن يفوض الامور وخلق الاشياء
كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريده بل يكرهه
فهو تعالى في عنق الفاسد ومنه الكاسد يفاض من جوده وجوده الخلق
كل يوم وليلة بل كل وقت وساعة وتجيئات يكرهها ولا يريدها
وهم سموا انفسهم اصحاب العدل واصحاب التوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وبوجوب عقاب العاصي صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها على
الله تعالى وجعلوا هذا عدلا منهم ولقولهم بنفي الصفات الذاتية عنه
تعالى وجعلوا هذا توحيدا وفي هذه التسمية تعريض منهم على مخالفيهم
بالجور والشرك فالقول الاول ناظر الى التسمية الاولى والثاني الى
الثانية الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري وهو علي بن اسماعيل بن
اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة
بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في كتاب
الملل والنحل سمعت من عجب الاتفاقات ان ابا موسى الاشعري
رضي الله عنه كان يتقرر بعينه ما يقرره الاشعري في مذهبه وقد جرت مناظرة
بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو اين احد احدا اخاصم اليه
اين قال ابو موسى انا وذلك المنحاكم اليه فقال عمرو اتقدر على شيئا
لم يقدر عليه قال نعم قال لم قال لانه لا يملكك ثم رجع عمرو وسكت
لاستاذه بالرد الى الحجة ابي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
والجبا بتخفيف الباء قرية من قرى تستر وهو وابنه ابو هاشم عبد
عبد السلام من معتزلة البصرة الى وترك الاشعري مذهبه والتجاز

الى طائفة من السلف باشروا فيه الكلام واتخذوا مقابلهم بحجج كلامية وبراهين
اصولية فبعضهم صنف فيه وبعضهم درس كعبد الله بن سعيد الكلابي وابي
العباس القلانسي والحارث بن اسد المحاسبي فاخذ المعتزلة من
الطائفة بمناهج كلامية وادلة عقلية ونقلية وقيل في بيان حاله وسبب
تركه لمذهب الجبائي ومقاله ان اباه اسماعيل المذكور كان رجلا شيخا
حضرته الوفاة في البصرة وكان فيها رجل يقال له ابن رامين فاوصى اليه
قال ان ابني ابي الحسن انتقل من دين الحق الى دين القدر والاعتزال
وعجل فلا تعطه نصيبا من مالي فحبس نصيبه الى مدة طويلة فصعد ابو
الحسن المنبر في جمعة في البصرة فقال يا قوم من عرفني منكم فقد عرفني ومن لم
يعرفني فانا ابو الحسن علي ابن اسماعيل الاشعري وقد كنت قلت هذا قبل
مذهب القدرية والآن تبت منه ورجعت الى مذهب السنة والجماعة لاني
رايت في المنام كان القيامة قد قامت وقد برزت الخلائق كلهم الى
صحراء القيامة فنادى مناد من بطنان العرش اين جرو الباقل الجبائي
واتباعه الى النار فاخذني الزبانية يجرونني فقلت الى اين فقالوا الى
النار لانك من اصحاب الجبائي فقلت فكذلك ما لست من اصحابه
فانتبهت مذعورا مرعوبا وتبت من الاعتزال والقدر ورجعت الى
السنة والجماعة فقال اهل البصرة لابن رامين ان ابا الحسن قد رجع
من مذهب الاعتزال والقدر الى السنة والجماعة فيجب ان تعطي نصيبه
من ميراث ابيه فاعطاه واتى عليه زمان طويل فرأى النبي صلى الله
عليه وسلم في المنام يقول له يا ابا الحسن كنت تنصر قبل هذه البدعة فلم
لا تنصر السنة بعد ان رجعت اليها فصنف في معتقد اهل السنة
مختصرا يقال له شرح ثم كتاب اللمع ثم كتاب الموجز وهو ثلث مجلدات
ثم كتبا كثيرة واشتغل هو ومن تبعه وهم الاشاعرة واشتغل ابو

ابني

فقلت

وبيان

منصور

منصور الماتريدي من ماتريد وهي قرية من قرى سمرقند تلميذ ابي نصر العياضي
تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن
الحسن الشيباني تلميذ الامام الاعظم ابي حنيفة رحمهم الله ومن تبعه وهم
الماتريدية بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة الى طريق النبي
صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وتقريرا ومضى عليه الجماعة الى الصحابة فصنف
عليه اجماعهم فسموا اهل السنة والجماعة والماتريدية منهم في ديار خراسان
والعراق والشام واكثر الاقطار الاشعرية والاشاعرة في ديار ما وراء النهر الماتر
والماتريدية وربما يسمون بغير قهم ومن يشاركهم في القول بزيادة الصفات
لذات الله تعالى والصفاتية ويسمى المعتزلة والحكماء لعدم قولهم بها المعطلة
وبين ذينك الفريقين بل فيما بين كل منهما اختلاف في بعض الاصول
كمسائل التكوين والاستثناء في الايمان وايمان المقلد وغيرها وكمسائل
الحال وكون الوجود زائدا على ماهيات الممكنات وعدم كون الصفات
زائدة وغيرها والمحققون منهم لا يبدعون من خالفهم من قدمائهم في مسائله
لوسائل فضلا عن ان يكفروه فضلا عن المظاهرين التعصب منهم حتى ربما
جعلوا الاختلاف في الفروع بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا
وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وجواز النكاح بدون
الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة التي ذمها الشرع
هو الحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين والاول
عليه الدليل الشرعي مخلطوا بالكلام عند العقد ما كثيرا من كل اقسام
نظرية الفلسفية التي هي الحكمة النفسية بما تعلم الباحث الى فن و
النظر فيها قد ترت ثم الموجود فيها ان استغنى عن الماديات في التصور بالكنه
والوجود جميعا فالعلم الاعلى الالهي اولى التصور فقط فالاوسط الرياضي
اولى الوجود فقط فهو محتمل بقي لا وجود له ولا بحث عن حاله او لا استغنى

بدل

تزيهم

اليوقين

من خالفهم

مطلقه

من العلم الباحث

اصلا فالاذى الطبيعى وهلم تعال اوتعالوا يا من يقرا او يطالع كتابى هذا او يا من
يقرؤنه او يطالعونه بحرف سلسلة فخذ ضم ومحا واتهم وخلط او سلسلة ما خلط ضوا
فيه وخالف وخلطوه او نحوها جرا فان جوز العطف على الانشائية على
جملة خاص الى اخرها الاخبارية لفظا ومعنى فالامر بين والا فهى معطوفة
على محذوف اى استمع ما يلوته عليك وهلم جرا الى ان اخر جوابه معظم الطبيعيات
ومعظم الالهيات وقاصدا فى الرياضيات فاورد ما معظمها فيه حتى كاد
ان الكلام عند هولاء الاقوام بهذا الخلط لا يميز عن نظرية الفلسفة لولا
اشتماله على السمعيات من الكتاب والسنة والاجماع وهذا المخلوط به ما
هو كلام المتاخرين والتفصيل فى هذا المقام ان يقال موضوع الكلام
وقد اختلف فيه فقيل موذات الله تعالى فانه يبحث عن احواله الذاتية
من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كايجاد
العالم باجناسه واحداثه له وتخليقه الاعمال وكيفية نظام العالم
بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر
السمعيات فهذا العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته وافعاله
على قانون الاسلام اى الطريقة المعروفة المسماة بالدين والملة وقيل
ذات الله موذات الممكنات من جهة الاستناد اليه فانه يبحث عن
عن صفات ذاتية لذات الله تعالى من حيث هى ولذات الممكنات
من حيث استنادها اليه فهذا العلم الباحث عن احوال الصانع و
واحوال الممكنات من حيث انها محتاجة اليه على القانون المذكور و
هذان القولان متساويان معنى وان تخالفا لفظا فباحث الامور
العامة من الوجود والوحدة والكثرة ونحوها ومباحث الجواهر والا
عراض التى لا يكون على وجه الاستناد اليه تعالى يجوز ان يذكر فيه على سبيل
المبدائية بان يتوقف عليها بعض مسائله فيذكر لتحقيق المقصود

الموجود

كاستحالة التسلسل وجواز كون الشئ قابلا وفاعلا او على سبيل الاستطراد
قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع الخ حاله نوع يتعلق به من اللواحق
والتوابع والتقابلات وما اشبه ذلك كمباحث العدوم واقسام الماهية
او على سبيل الحكاية كما يذكر كلام المخالف الى تزييفه كبحث عينى السعين و
والجواهر الجزء والاثار العلوية وقيل الموجود من حيث هو هو
فان المتكلم ينظر فيه فينقسمه الى محدث عرض يشترط فيه الجنس كالعلم
والقدرة والارادة وغيرها او لا يشترط كالطعم واللون ونحوهما
والى محدث جوهر فينقسمه الى الحيوان والنبات والجماد وغير ما يتبين
اختلافها بالانواع او بالعوارض والى قديم بذاته فيتبين انه لا يتكثر ولا
يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفاته التى له وامور يمتنع عليه و
احكام يجوز عليه من غير وجوب ولا امتناع وان اصل الفعل جائز
عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر بجوازه الى محدث هو هو وانه
قادر على بعث الرسل وعلى تعريف عبادهم بالمعجزات وان هذا واقع
فيجب انتهى نظر فى العقل ويجب عليه ان يقبل من النبى الثابت عنده
صدقه كل ما يقوله قولا محكما فى الله وفى امر المبدا والمعاد فهو العلم الباحث
عن احوال الموجود من حيث يتعلق به اثبات العقائد على قانون الاسلام
فمجاء الكلام بهذا المعنى اعلى مما سبق ودخل بعض ما يقال فيما سبق
انه مبدا او مستطرد او غير ذلك كقولنا كل فاعل يجوز ان يكون قابلا وكل
محدث فان تسلسله محال وكل اثنين من جوهرين لا يبتدا اختلاف وكل
عرض لا يستقل من موضوعه لكن بقى مباحث النظر والدليل ومباحث
العدوم والحال غير داخلة فيه فيكون الاولى من مباديه والثانية
من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض
لما يقابله وقيل المعلوم فهذا العلم الباحث عن احوال المعلوم من حيث

فصل

يتعلق به اثبات العقائد الدينية فدخل فيه مباحث النظر والمعدوم و
الحال فكان اعلى من الكل فحقيقة الكلام عند الاقدام متناولة بكونه الاعلى
فالاعلى ومع هذا كله فهو باق معنى يؤخذ قد يفضي اليه ما لا يكون من مسائله
ومباديه والنظر في ابياته ولواحقها فيقصد به تكثير المباحث قال في
شرح المقاصد وهو من فضول الكلام كما اشتهر فيما بين المتاخرين من
خلط كثير من مسائل التطبيق والرياضي بالكلام وهذا الخلط هو المراد بما مر من
قوله فلطخوا بالكلام كذا وكذا وجرحوا فيه لا شرقيه مما عند المتقدمين الى ما
عند المتاخرين يدل عليه ~~وهذا الخلط هو المراد بما مر من قوله فلطخوا بالكلام~~
~~كذا وكذا وجرحوا~~ صريح عبارته وكيف لا وصاحب القول الاول هو القاضي
الارموي المتاخر ومن قال بان موضوعه الموجود هو الغزالي وغيره من
القدماء فالكلام عندهم اعلى منه عند هذا المتاخر واتباعه وبالجملة هو اشرف
العلوم مطلقا فانه اشرف مما عداه من العلوم الشرعية وهي اشرف من غير
الشرعية لكونها موصلة بالشرع الى الصراط المستقيم والحظ الذي له ما في السموات وما
في الارض واليه تصير الامور وانما كان اشرف العلوم الشرعية لان موضوعه
اعم من موضوع ما عداه منها لانه الموجود او المعلوم على ما هو المختار فكل علم
موضوعه اعم اشرف من علم موضوعه اخص ولكونه سببا لكمال موضوعه
اتم او اخص اساس الاحكام الشرعية مما عداه ورئيس العلوم الدينية
مما خلاه من علوم التفسير والحديث واصول الفقه ونحوها والكون غاية
وغرضه ومنفعته قال في شرح المقاصد ما يترتب على الفعل يسمى
بهذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ثم ان كان مما
يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة كالفوز بالسعادات الدينية وهو النجاة
من العذاب وقوله المترتب على سوء الاعتقاد ومن خلوص النفس
على الكفر نعوذ بالله منهما والفوز بالسعادات الدنيوية وهو الظفر

بانتظام

بانتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في
بقاء النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد فان علت النجاة الكونية
فتنفيه من كلام كثير من المتكلمين فان المعتزلة منهم قد كفرت فضلا
عن المجسمة فلا يكون غاية اخروية للكلام لعدم تفرعها عليه قلت
غاية الشيء لا يجب ان يتفرع على كل فرد من افراده فالنجاة غاية له مترتبة
على كلام اهل السنة والجماعة فان قلت الغاية ما يترتب على الفعل لا من
غاية
والكلام من قبيل العلوم فلا غاية له قلت تحصيله والتفكر فيه
فعل نفساني فالغاية لهذا الفعل وسر يسمى غاية العلم الذي هو متعلقه
وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فان ابا عبد الله الاعلى
نقل عن الشافعي انه يوم ناظر حفص الفرد من متكلمي المعتزلة قال
لان يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه
بشيء من الكلام ولقد سمعت من حفص كلاما لا اقدر ان احكيه
ونقل الكسر يسمى منه انه سئل من شيء من الكلام فغضب وقال سئل
عن هذا واصحابه ابراهيم النخعي بلدنا حفص الفرد ونقل منه انه
عاد مريض دخل عليه حفص الفرد وقال من انا فقال حفص الفرد
لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما انت عليه وانه قد اخلت
من اهل الكلام على شيء ما ظننته قط ولان يبتلى العبد بكل ما نهى
الله عنه ما عدا الشرك خير له من ينظر في الكلام وقال لو علم
الناس ما في الكلام من الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد و
قال اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى او غير المسمى فاشهد بانه
ليس من اهل الكلام ولا دين له وقال تكلم في اصحاب الكلام من تخيروا
بالجرائد ويطاف بهم في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء
من ترك الكتاب والسنة واخذ في الكلام ومن احمد بن حنبل انه

انه قال لا يفلح صاحب الكلام ابدا ولا تكاد ترى احدا نظر في الكلام الا وفي
قلبه دغل وانه هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه
كتابا في الرد على البدعة وقال يوشك ان يحكى عن بدعتهم اقوالا ثم يرد
عليهم الشبهات فيحمل الناس بسبب تصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك
الشبهات فيدعوهم ذلك الى الشك والبحث ومن مالك بن انس
انه قال ارايت ان جاءه من هو اجدل منه ابدع دينه كل يوم لدين جديد
يعني ان اقوال الجادلين تتقاوم وان مجادلا مالا ينفرد له رأي خالص
في جدله وقال لا يجوز شهادة اهل الاهواء وقال بعض اصحابه اهل
الكلام على غير مذهب كانوا ومن ابي يوسف انه قال من طلب الدين
بالكلام تزندق وفي التفسير الكبير قد اشتهر في الالسنة ان من طلب
المال بالكيمياء افلس ومن طلب الدين تزندق ومن الحسن انه
قال لا تجالسوا اهل الاهواء ولا تجادلوهم ولا تسمعوا منهم قال
في الاحياء بعد هذه النقلات من الائمة ولا ينحصر ما نقل عن السلف
من الشديدات الواردة في الطعن في الكلام والمنع منه فانما هو اي
ليس هو الا للتعصب في الدين قال في الاحياء العلماء المتعصبون
ولله الحق هم العلماء الشفقة فانهم ينظرون الى المخالفين بعين الازدراء
لتسبق منهم الدواعي بالمكافحات وتبرق بداهتهم على نقض الباطل و
تقوى غرضهم في التمسك بما نسبوا اليه ولو ناظروهم بالطف وفي الخلق
الا بالقهر وفي الخلق لهدوهم في الاغلب ولكن جاههم يمنع من ذلك
ويجعل شتم خصومهم والتعصب لمذهبهم عادتهم وانتهم وشتموا
هذا دينا عن الدين وتقف الاعين المسلمين وتفنيه هذا الخلق والرسوخ
البدعة في النفوس والقاهر عن تحصيل اليقين فانه لكدورته لا يعرف
الحجين من اللجين يتعود من الاستقلال بحق حقيقتين وتشرك
الاستقاد به نحو

بحالة

بحالة المتوسطة اقوى الدار العضال ويستبدل من اعتقد الاناقص
كمال الجهل والضلال فلا يدري من اين بدأ الحال والام المرجع و
المآل ومن ثم لا يتفق العالم كلها بعلة عند كل واحد وقال بعض العلماء
قلوب الابرار قبور الاسرار وقال بعضهم لكل عبد بمقدار عقله
وزن له بميزان علمه حتى تسلم منه ويستقيم بك والا لوقع الانكار شغلوت
المعيار بل قال معلم الحق سيد الخلق عليه من الصلوات افضلها و
من التحيات اكملها نحن معاشر الانبياء امرنا ان ننزل الناس منازلهم
ونكلمهم على قدر عقولهم وقال ما احد يحدث الناس بحديث
لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة على بعضهم وقال الله تعالى ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم قال في الاحياء هذا تنبيه على ان حفظ العلم ممن نفيس
مفرط اوجب واول وليس الظلم في اعطاء غير المستحق باقل
منه في منع المستحق فمن منع الجهال علم ما اطاقوه ومن منع المستوجبين
فقد ظلم والمقاصد فساد عقائد المسلمين فانه بمزخرف كلامه قاطع
طريق العلم العامي في اسلامه وسالت منه عقائد الدين والايمان
واشد عليه من الف شيطان قال الشاعر وراعي الشاة يحمي الذئب
عنها فكيف اذا الرعاة لها ذئاب وقال الآخر يا منشر الشر يا باذر البلد
ما يصلح الملح اذا الملح فسد والخائض فيما لا ينتفع اليه من غوامض
التعليقات الباطلة كلها او كلها قال الله تعالى حكاية عن اصحاب
سقر وكنا نخوض مع الخائضين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخطب الناس خطابا يوم القيامة اكثرهم خوضا في الباطل والاكثر
يتصور المنع والطعن مما ورد فيما هو اصل ما عداه من الواجبات
واساس ما سواه من الشروعات وبالجملة لا يتصور من السلف
المنع من هذا العلم بذاته كما في تعلم علم السحر والكهانة وشرب الخمر

لان المانع منه نفيه ان لم نسلم اصالته كما ذكر او سلمها ولم يعد منفعة
الى فروعه فقد اخال او عداه اليها فقد انسلخ من العلوم الشرعية بزوبر
وليس الى من هذه الامور عنصور منهم فمنهم من لا يكون لنفسه وذاته
بل ببعض عوارضه كما قرر تعبا راتهم في المنع واردت على سبيل التشديد
منهم كما اشير اليه فمعنى قولهم ان علم الكلام وتعليمه وتعلمه حرام انه حرام
بعض عوارضه الذي قلما ينفك ولا ينافي ذلك كونه مباحا في نفسه
او واجبا اذا سلم منه وقال في الاحياء علم الكلام فيه مفرق وهي اثارة
الشبهات وازالة العقائد النافعة عن الجزم والتصميم نادر وتاكيد
اعتقاد المبتدعة في صدورهم وتثبيت اقرارهم عليه اذى وفيه منفعة
وهي ليست بمعرفة الحقائق والتصديق باحوالها على ما هي عليه كما
نحن به مبرهنات فليس فيه وفاء بهذا المطلب الشريف والعلم
التقليل فيه اكثر من الكشف والتعريف ثم فيه ايضاح تابعض الامور لكن
على الندور وفي اوائل الجلائل لا في دقائق الحقائق بل في منفعته وفائدته
دراسة عقائد العوام وحفظها عن تشويشات مبتدعة الاقوام والناس
منقسمون بعقائد فيها صلاح دينهم ودنياهم وهي جمل معلومة و
ردها الشرع واجمع عليها السلف والعلماء متبعد متعبدون بحفظها
على انفسهم وكل مسلم عامي لكنه ضعيف يستفزه جدل المبتدع وان
كان فاسدا ومعارضته الفاسد بالفاسد يدفعه فالكلام اذا
احاط بعرفه ومنفعته ينبغي ان يكون في تعليمه كالطبيب الحاذق
في استعمال الدواء الذي فيه خطر فانه لا يصفه الا في موضعه وفي وقت
الحاجة وعلى قدرها ونفصل المقام ان العامي اما محترف
يتعين الاعتقاد الحق الواقع واما شاك فيه واما معتقد للبدعة
بلا جدل ولا موانسة له واما معتقد لها ومعها فيجب دوم على الكلام
معتقد

ان يبرأ من صنعة الكلام مع الاول كيلا يزل عليه المتفاق بل يجب
ان يتركه عليه ومع الثالث لانه اذا شيخ منه اعتقد انها صنعة نعلمها لاهالة
الناس الى معتقده ومذهبه فان عجز عن الجواب زعم ان نقض مذهبه
من المبتدعة يقدرون على دفعه والجواب عما يرد عليه بل الطريق
معه ومع الثاني ان يدعوهما الى الحق على وجه اللطف بالدليل المقنع
الرتيب من سياق القرآن والحديث وبهما تمزق وجين نفس الو
والتحذير عن الكلام مع هؤلاء الثلاثة حرام واما الرابع فلكونه متلقنا
بنوع جدل شمعه وانس به حصل له ما يمنعه من القناعة بالمواعظ
والتحذيرات واسهل انتهى امره الى دار لا يشفيه عنه الا دواء الجدل
الشروط بشروط الكلام فهو فيه على مقدار الحاجة واجب على انه
لا بد في كل بلد ممن قام به ليدفع به شبه المبتدعة التي ثارت
فيها وذلك انما يدوم بالتعليم والتدريس لكن ليس من الصواب
تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير فانه مثل الدواء والفقه
ونحوه مثل الغذاء وفرق الغذاء غير محذور وفرق الدواء خصوصا
اذا كان فيه تفرق كما مر فكيف محذور فالعالم به ينبغي ان يخصص
بتعليمه اياه من فيه تلك خصال التي ذكرناه والا كان مستقول مذهبه
ان هذا العلم ليس بحرام مطلقا كما ذهب اليه آخرون بل هو حرام
مرة وجائز كذا وواجبا طورا وهذا التفاوت باعتبار تخالف
صفاته وتفاوت الاشخاص واحوالهم ثم لما كان الوجود
الكائن عند غير المتصوفة المحققين على قسمين متباينين هما
الوجود الواجبي والوجود الممكني وكان الوجود به على متباينين
اخريين الواجب الوجود بذاته والممكن القديم والمحدث الصانع
والمصنوع وكان القسم الاول بحاله علة الثاني لوجوده وكان

الدليل في الاستدلال بالاول على وجود الشيء واحواله يسمى برهانا
لميا وبالعكس انيا وكان مبنى الالهي من الحكمة على الاستدلال اللمي بمعنى
ان صاحبه يأخذ مطلق الوجود والذي مقصود بذاته ثم يقسمه الى القسمين
الاولين فيثبت الواجب الوجود لذاته ثم يستدل بالنظر فيما يلزم الوجوب
الذاتي على صفاته من التوحيد والتنزيه والعالمية وغيرها ثم يستدل
بذاته وصفاته بوجه اللمية على كيفية صدور افعاله من عقوله واحدا بعد
واحد منه على الترتيب المعتقد عنده وكان مبنى الكلام على الاستدلال
الاني وهو الاستدلال بوجود الحدثات التي هي خلقه تعالى وثانيا
على وجود الصانع القديم وعلى وجوده توحيدا وعلى صفاته الثبوتية من
العلم والقدرة وغيرهما والسلبية وعلى افعاله اي صفاته الفعلية ثم الطائر
ان المصنوع يدرك اولا فقد يلاحظ لا من حيث انه مصنوع بل
من حيث انه عين او عرض او غير ذلك فلا يستدل به على وجود
الله الصانع وصفاته وقد يلاحظ من حيث انه مصنوع فينظر
له فاعلا فالذهن ينتقل من العالم المصنوع الى صانعه وافعاله اولا ثم
من افعاله الى صفاته الذاتية ومن ثمة قيل صفات الافعال كاشفة
عن صفات الذات ثم اي على الانتقال منها اي من وجود الصانع
وصفاته وافعاله الى ما يقتضي ظاهر العبارة ثم بناء على سائر السمعيات
كباحث المعاد وناسب على تصدير الكتاب الى من وقد بناء
ابو علي سينا من النقل السمعية بالطريقة الاولى من الاستدلال ورجحها
على الطريقة الثانية من حيث قال برهاننا على وجود الاول تعالى
وصفاته لا يحتاج الى اعتبار خلقه وفعله وان كان دليلا عليه على ما
اشير اليه بقوله سبحانه سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق بل يحتاج الى اعتبار حال الوجود فانه يشهد به وهو
من حيث هو الوجود

يشهد

يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود وعلى ما اشير اليه بقوله اولم
يكف بربك انه على كل شيء شهيد والاول التي هي صراط المصدقين
الذين يستشهدون بالمعلية الوثيقة واشرف فانظر الى ان جعل طريقة
حزبه مستفادة من آخر الآية اي الذي يعتمد في معاني جملها عليه و
جعلها اشرف واوثق واول واصدق وسم سائلتها بالصدقين
الذين يلازمون الصدق ونحن نقول كل حزب بما لديهم فرحون
كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون • فكل ما منوتهم وامانيهم • اضحكك الكبوم
مقام البكا • سوف ترى اذا انجلى الغبار • افرس تحتك ام حمار •
ثم قد قال ابو علي الآخر منهم اثبات الصانع جل ذكره صعب من وجه
سهل من وجه آخر اما الثاني فلانه نور الانوار الظاهر
في نفسه المظهر لغيره فكان هو مختفيا في المنكشف بعلل واما
الاول فلضعف العقول وعجزها عن ادراكه وعيانه ومن ثمة
قيل ان العقل الذي يلحقه من الكلام اذا نظر الى الحق ما يلحقه من
الخفاش اذا نظر الى الشمس ولذا فزع اباء الحكمة ابتداء الى هذا
المطلب وراضوهم بالرياضات الشديدة وعالجوهم بالعلاجات
اللطيفة لعل ان يلحظوا بنحو ما يستطيع المخلوق الى ان يلحظ
خالقه والاسبل في النظر الى ذلك الجناب الارفع الابهى
الطريقة من التدرج والارتياض والتسرق فيه من اسفل الى
فوق والعبور الى درجاتها كما في بين الحضيض والذروة ولتلك
السبب الذي تحققنا به اهل الافئدة في عيون عقولنا
من الغشاء والضعف فهو ما بين في الباحث الفلسفية ان
الانسان اخو الموجودات الاصغر وولدها الاخير وان التركيبات
تناهت اليه ووقفت عنده فكثرت الاغشية واللبوسات

يستشهدون

اذا انجلى الغبار

من الكلال

الانبوانية على جوهر النبيه بدائه امن عقله فان البسائط الاول كما
بعد التقرر فيها ابتدات من طرافه الواحدة الى التكثير والاختلاط
والتركيب شيئا فشيئا الى ما لا نهاية له اذ الامور التي تخرج من القوة
الى الفعل تكون متشابهة ابتدا فلما بلغت الانسان وقفت عنده
ربما كان هو آخر الموجودات واحراكه بعضه منها او لاصار الامور التي
هي منها في انفسها اولى اخيرة عندنا وفي احراكه ومن ثمة قيل
ان ما هو اول عند الطبيعة آخر عندنا وما هو آخر عندها فهو اول
عندنا واذا كانت هذه حالنا بالنسبة الى الطبيعة التي هي اقرب
الامور الينا فما ظنك بالامور الالهية التي هي على غاية البعد منا
وبينها وبين الطبيعة اكثر مما بيننا وبين الطبيعة من البعد فبالواجب
يلزمنا اذا اهتممنا بالنظر في هذا الكتاب الشريف ان نترقى اولا
بالطبيعيات ونتدرج منها الى ما بعدها من المراتب الى ان يصير
الى آخر الفلسفة بالصبر الدائم والرياضة الطويلة عالمين انه لا طريق
لنا الى ما نطلبه الا بهذا الوجه واليه اشار افلاطون بقوله من التمس
غرضا لا بد له من الوصول اليه فليصبر على الطريق طال السفر او قصر
طول الطريق فيما نحن بصدده بيانه ان تحصيل علم الحقائق من
اقربها الى مبادئها الاول الى المبدا الاول على الاطلاق اعني الذي لا
مبدا له بتة ووجوب الصبر عليه والارتياض فيه هو ان الانسان
له نوعان من الادراك احدهما ادراكه بالحواس وهو الذي
يشاركه فيه الحيوانات كلها والآخر ادراكه بالعقل وبه يمتاز
عما عداه منها وان المحسوسات كلها بمنزلة سيالة لا تثبت على حالة
واحدة ولا على قدر يسير من الزمان بل تتناقص وتتفاضل بالاول
والآخر والاضعف والاشد وتتغير بانواع التغيرات من الحركات

الوجه في

الالهية في

بيان ان تحصيل

والسكنات

والسكنات كما فيمن نظر الى صورة زيد ووجد على قدر من اعتدال التركيب وتوسط
من المزاج لهذه حالة الثانية لان الحواس التي هي فيه تتحرك دائما وتتغير رطوبته
وتتحلل منه بخارات وتنقص بدنه غيرها من الهوائية ومن الاغذية من اخرى
تحل على غير ذلك وان كان هذا يخفى على الحس فليس يخفى على العقل وهل حال كل
شاهد بالحواس من هذا العالم الكثيف وان المعقولات كلها فانية ابدا متنقلة
ولا متحركة ولا قابلة شيئا من التغيرات فالمحسوس عند المعقول كالشيء الميت او كان كلما
ادى ثوبه وتها وثوابه وطلبه المعقولات وتحققها وان ادراكه الثاني العقلي
لا يكاد يخلص له دون ان يستولي الادراك الاول الحسي الا بطول الرياضة وذلك لان
الحس معه من اول كونه والصور التي يستفيدها منه راسخة في نفسه باحكام وهمه الذي
هو تابع لحواسه فاذا اراد ان ينظر في المعنى العقلي ليدركه عارضته تلك الصور
التي في وهمه لغلبتها عليه والفه فلم يدعه وما يثيره منه من ذلك يخفى اذن محتاجون
في ادراك المعقولات ان يعظم تعودنا من الاوهام الخوض من الحواس التي خالطها
منه وهو عظام عسير الا انه مفارقة العادة ومباينة العامة في كثير من نظرها وعلمه
صعب والعمل بموجبه اصعب لان الانسان به كان يستانف نفسه وجودا غير
وجوده الاول ذلك ولكن ثمرته لذيذة غير منقطعة وعاقبته شريفة وهي
الملك الذي لا يزول والنعيم الذي لا يكيد والقرب من الحق عز اسمه ومجاورة
الملائكة ولاجل صعوبة هذا العلم رتب له المراتب المسماة بالعلم الادنى والعلم
الاوسط والعلم الاعلى وقد بدى منها باقربها الينا فعملت له منازل تبدا
باولها وتنتهي الى آخرها من حيث لا يتخطى منزلة الى اختها الا بعد تحصيلها
وبعد الاشتمال عليها اولا وكذلك على ما عليها حتى يبلغ الغاية القصوى ثم لم
يبدا بابحاث من الرياضيات فيتدرب بها ثم بالمنطق الذي هو آلة
للفلسفة ثم بالطبيعيات ثم بما بعدها على الترتيب الى ان يصل الى اقصى المراتب
ويبلغ الغاية التي هي اقصى الغايات ولا غاية بعدها البتة فليس يستحق اسم

فلا مرية في
فضيلة علم
الحكمة

عند الناس الحكمة وانما كان افلاطون يسمي
علم الحكمة بالعلم الاسمى فيما بين الناس

الشيء موجودا كان او معدوما وماهية ما به الشيء هو هذا الضمير المجرور
في التقدير للموصول والمرفوعان للمبتدا والخبر لا لشيء المبتدا والجملة خبر
عنه والجار متعلق بمضمون الجملة الكبرى صلة لفظ ما خبر التقدير ان
حقيقة الشيء وماهيته المعقول الذي به يكون الشيء الشيء ومعلوم ان
ما به يكون الشيء الشيء مفهوم من الشيء بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار قال
في شرحه لما تقدم مبني هذا التعريف على ان نفس الماهية
ليست بجعل الجاعل ويشبه ان يكون تحديدا للماهية للارسطو اذ لا
يتصور لها مفهوم سوى هذا والقائل ان معقول مفهوم ما به يكون الشيء الشيء
كما يستفاد من كلام المواقف وشرحه يتناول الامرين احدهما حقيقة
الجزئية المسماة بالهوية وثانيهما الحقيقة الكلية المسماة بالماهية وايضا
وقع في شرح الشمسية ان مفهوم الماهية يلزم كونه كليا ويستحيل الشائع
المفهوم المذكور منا ولا للجزئي المسمى بالهوية فتعين ارادة الفسمين بمعرف
المقسم لا يكون تحديدا منع اعتبار الحد وو بمفهومي الحيوان والناطق
ماهية زيد ومثله لا يصدق عليه انه مفهوم يكون به زيد مثلا زيدا
فان ما به يكون زيد زيدا هو مجموع هذا المفهوم وشخصه الزيدي
لا واحد منهما فقط فقيل ماهية الشيء وحقيقته ما به يجاب عن السؤال
بما هو مخرج عنه الهوية بلا مرية اذ لا يقع في هذا الجواب فان قلت
هذا لا يتناول الفصل مثلا من حيث هو فصل فلا يكون ماهية هو
مشهور فيما بينهم ان يقال ماهية الفصل قلت يمكن ان يقال مثلا
الفصل بالنسبة الى افراده الحقيقية غير ماهية وباعتبار خصوصه
ماهية يصدق عليه التعريف فانه يقع في الجواب عن السؤال عن
خصوصه بما هو غاية ما في الباب انه غير ماهية باعتبار وماهية
باعتبار فالماهية والحقيقة على ما هو كل من التفسيرين متساويتان لا يجري

معنى

معنى التساوي كما يجري من مفهومي الحيوان والناطق فانه ماهية
وحقيقة للانسان لانه ما به يكون الانسان انسانا ويقع جوابا
عن السؤال بما الانسان وكالانسان فانه ماهية وحقيقة لزيد و
عمرو ومثلهما لانه يقع جوابا عن السؤال بما زيد وعمرو بخلاف مثل
الضاحك ومثل الكاتب او الجوهر او الجسم النامي والحيوان
او الناطق ومثل البصر بالنسبة الى العمى مما يمكن تصور مفهومي الانسان
والعمى بالكنه بدونه كما فيما ذكر من الثانيين فانه من العوارض
او لا يمكن كما فيما ذكرنا من الامثلة فان واحدا منها من العوارض
والبائن من الذاتيات وقد يقال في التفرقة بين الماهية والحقيقة
ان ما به الشيء هو هو سواء كان كليا او جزئيا باعتبار تحققه في
الخارج فان جاز وجود الكلي الطبيعي بذاته في الخارج فلا اعتبار
في البيان وان لم يجز فتحققه ووجوده في الخارج انما يكون باعتبار
وجود افراده الخارجية حقيقة وذات كلية كانت او جزئية فلا يقال
في حقيقة الحيوان وذات شريك الباري وقد يراد بالذات ما صدق
عليه الماهية من الافراد وباعتبار تشخصه وتعينه هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي ومع قطع النظر
عن ذلك الاعتبار الاول والثاني معنا ماهية هو فهي صادقة على
المفهوم الكلي المعقول من الكليات فيقال ماهية الحيوان وماهية
شريك الباري وعلى الجزئي فان قلت الماهية كما مر كلية لا غير
فكيف تتناول الجزئي قلت ذلك اصطلاح وهذا اصطلاح آخر و
لكل من القبيلين ان يصطلح على ما يريد وقيل ان كان ما به الشيء
هو كليا فماهية وان كان جزئيا فهوية وان لم يعتبر كلية ولا جزئية
حقيقة فالهوية تتبان بالاعتبار بتلازمان صدقا والماهية بالاعتبار

اعتبار

الذي سبق آنفا اعم منها بهذا الاعتبار مطلقا والحقيقة بالعكس والشيء
والشيئية عند بعض المعتزلة يصدقان على المعدوم الممكن وعلى حالته
العدمية اعم من الموجود والوجود مطلقا وعندنا معاشر اهل السنة
والجماعة الموجود والوجود بالتساوي وهو عند العلماء اعم من
الاتحاد في المفهوم فيكون لفظ المتساويين مترادفين ومن المشاركة
في الصدق فيكون لفظ المتساويين متباينين والمراد تردد في الاتحاد
المفهومي ههنا بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد
فائدة مغايرة لها بخلاف قولنا السواد شيء والمعدوم والعدم مقابلهما
والثبوت والتحقق المذكوران ههنا في المقصدين الآتيين فيقدر بهما
الكتاب والوجود والكون عندنا الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور
بالكنه سواء كان ذلك المعنى مقصورا على الوجود الخارجي وهو مذهب
جمهور المتكلمين او شاملا له وللوجود الذهني وهو مذهب الحكماء
وتفصيل الكلام ان الوجود وكان في الاصل مصدر قولهم وجد فلان
مطلوبه وجودا فينبغي ان لا يتبادر من وجود شيء الا ان يكون
ذلك الشيء واجدا لا موجودا كما في سائر المصادر لكن نقله العرف
العام والخاص على معنى الكون او التحقق والثبوت فلا يفهم منه وجود
الشيء غيره ان يكون موجودا فالفاظ الوجود والكائن والمتحقق عند
هؤلاء الناقلين مترادفة ثم الظاهر ان تصورها بوجه ما بديهي عند
العقلاء المعتدبهم بلا خلاف بينهم وانما تصورها بكنه حقيقته الكنهية
فهو اما ممتنع كما ذهب اليه طائفة او ممكن غير حاصل وهو احتمال
عقلي لم يذهب اليه ذاهب او حاصل بالكسب كما ذهب اليه
آخرون او بالبداهة وهو مذهب الجمهور قال في شرح المقاصد
والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به

كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب
جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا فيه على الاستقراء
وهو كاف في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل ما
هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل وفي الرسالة الغيبية
الحكمة الحقيقية لابي العلاء البهمني ان الوجود لا شيء في الفيض اعرف
منه لان غيره اما نقيضه وهو العدم او مامع نقيضه وهو المعدوم وكلاهما
لا يحيط بشيء والمعروف يجب ان يكون له احاطة بما يشتبه حتى يعرفه فاما
اخفى من جميع ما عداهما او مامعه نقيضه وهو الموجود وانه فرع له في
الخارج والذهن ومحاط به فلا يعلم الا به فامتنع تعريفه بحسب الحقيقة لانه
فاصل ويمتنع تحصيل الحاصل ولانه يمتنع تعريف الشيء بنفسه وبما اخفى ولا يوجد
ما يساويه في المعرفة ولو وجد فالمطلوب حاصل لاشتراك التعريف به ايضا
ثم ان المعنى البديهي قد يعرف تعريفا لفظيا اذا عرف من حيث انه مدلول
لفظ فيقع فيه مترادفا دون لفظ فيقع فيه معرفا ولا افاده بتصور لم
يكن هناك قبل وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق
ونحوها بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه
الالفاظ لا من حيث انه مدلول لفظ الوجود حتى انعكست المعرفة
انعكس التعريف وقد يورد له ما هو صورة التعريف وليس به بل يكون
المقصود به التنبيه على خواصه التي ربما يكون اخفى منه كما يقال في القشور
انه كيفية من اول للشفاف من حيث هو شفاف او كيفية لا يتوقف
ابصارها على الابصار شيء آخر ومعلوم ان ماهية الضوء اجلى وانور من
مفهوم من هذين الواقعين في حيز التعريف فلا يكون شيء منهما معرفا له
فان قيل بناء على ما مر من ان حقيقة الشيء هو بالذات وان كانت
متغايرة له بالاعتبار وان الشيئية تساوق الوجود المراد في الثبوت

فالحكم بثبوت الحقائق يكون حكما لغوا بمنزلة الحكم في قولنا الامور
الثابتة ثابتة قلنا المراد على اعتبار التعرف في جانب الموضوع ان كل ما
يفعله نحن اهل الحق امورا موجودة في نفس الامر والخارج امور
موجودة في نفس الامر والخارج فيجوز ان يكون اللام في اصل القضية
للاستغراق الحقيقي كما سبق كما يقال واجب الوجود ان من يعتقد
انه قد وجب وجوده بذاته في الخارج موجود في الخارج بل واجب وجودا
فيه ومحصوله ان عقدنا وخبرنا في هذا المقام حق وصادق وهذا
الكلام المتمثل وحكمه كلام وحكم تقييد منفصل الى جمل كثيرة منها الجنة او
الحور او النار او الزبانية الى يعتقد وجودها في الخارج موجودة فيه
ومنها السواد او هذا الابيض او الحار او هذا البارد والذي يعتقد
وجوده في الخارج موجود فيه وعلى هذا القياس فهو كما ترى ربما
يحتاج الى البيان والايضاح بالحجة كما في الجمل الاول وربما لا يحتاج
اليه كما في الجمل الثانية واما المتمثل فهو محتاج اليه عند الشك البتة
ليس الى هذا الكلام مثل قولك الثابت ثابت في ظهور كونه لغوا
اذا لم يؤول بل هو مثل قولنا ما نعتقده ثابتا ثابت في ظهور كونه مبدأ
غير لغو وان كان ظاهر ما في الكتاب الذي لم يؤول مثل ذلك القول لا مثل
قوله الذي تعرف فيه في جانب المحمول يخرج من ظهور كونه لغوا وانا
ابو النجم في جانب المحمول المشهورين الافاضل وشوري بشوري الموصوف
بالفضائل ومنه قول بعض المناجين الى كيف دعوك وانا
انا وكيف اقطع رجائي عنك وانت انت وربما يوضع على مثل هذا
الاقوال ما يجعله بلا تاويل مفيدا ومعه كبيرا او باطلا كما يقال الحيوان
الناطق ما به الانسان انسان وبحسب ذلك الشيء مبدأ كان
محكوما عليه او محكوما به الى عليه او به او على شيء الى على ما الانسان
انسان وكما نحن بصدد من الشيء وحقيقته فانه اذا اخذ من حيث

الله و

ان و

شيء و

شيء

هو الثابت او متصور بثبوته او نحوه كان الحكم عليه بالثبوت في نفس
الامر مفيدا لانه اذا اخذ من حيث انه ثابت في نفس الامر او قائم به
الاحوال الثبوتية في نفس الامر او ما اشبهه كان ذلك الحكم لغوا وكقوله
شوري شوري والواقع في تلك الساحة وقوله صلى الله عليه وسلم فمن
كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله والى رسوله والعلم البشري
اي بالحقائق من تصورها بالكنه وبالوجه الضروري وهو بالاستقراء
حصوله على نظر وكاسبا باعتبار ضبط اقسامها كما في شرح المقاصد
راجعه الى البديهية اي الحاصلة للعقل بمجرد الالتفات من غير ان
يحتاج حصولها الى توسط استعمال واحد من الحواس كتصور
الوجود والى المشاهدة اي التي لا تحصل الا بعد الاستعانة الى جهتها
واستعمال واحد من حواسه كتصور الحرارة والحرية
والنظرية وهي ما يتوقف حصوله على نظر وعلى ما يكتسب
من المعرف المنتهي الى التصورات الضرورية كتصور الانسان المستند
الى تصور الحيوان الناطق المستند الى تصور الجسم النامي الحساس
المتحرك بالارادة المستند الى تصور الجوهر القابل لابعاد ثلاثة
متعاقبة على زوايا قوائم المستند الى تصور المكان الذي اذا وجد
كان الاني موضوع المستند الى تصور المحل الذي تقوم الحال المستند
الى تصور معنى الحلول بانه الاختصاص الباعث ثم تصورات
هذه المفهومات من هذه المشتقات والمعاني النسبية منتهية
الى تصورات ضرورية ومن التصديق بها وذلك بحمل مفهوم
بعضها ايجابا او سلبا على بعض وباحدها وذلك بحكم مفهومات
بعض الاخر الى ايجابا او سلبا على بعض منها او من دونها ثم كل من
ذلك التصديق اما تصديق ضروري وهو الذي لا يتوقف حصوله

الله و

ان قانون التصديق
وتعلمه وكان كالتعريف
وهو قول شارح
تصديق اذا حمل شيء
للمعرف مثلا اذا قيل
الانسان حيوان ناطق
كان ذلك تصديقا لعدة
ثم تصورات الانسان
الاجناس او الفصل
وهو قول شارح

بداهة على نظر وقد حوفي والقضية الضرورية في ستة اقسام البديهية هي
قضية يحكم فيها العقل الذي لم ينتقض غريزته ولم يتدنس فطرته بعد النشأة
اليها بمجرد تصور طرفيها كما على جزء الحاق كقولنا الواحد نصف الاثنين
وتسمى الاولية ثم الفطرية هي قضية يحكم العقل فيها بواسطة لا تغرب
عنه عند تصور الطرفين ويعبر عنها بامر لازم منضم الى القضية كقولنا الاربعة
زوج وذلك الامر ههنا انقسامها بمتساويين ويسمى سببه قضية
قياساتها معها ثم المشاهدة قضية يحكم فيها بمجرد الحس الظاهر كقولنا
الشمس مشرقة والنار حارة والاثر مصورة والسكر حلو والعنبر
الاشهب اطيب من الريحان ويسمى حسية ومحسوسة او الباطن
كقولنا ان لنا خوفا وغضبا ويسمى وجدانية وقضية
اعتبارية ومنها بعد ما يحكم ويحكم منه بنفوسنا لانا لا نحس البدنية بشعورنا
بذواتها وانفعال ذواتنا واحوالها ثم التجربة قضية يحكم فيها بانضمام
تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي اليها وهو ان الموضوع المتكرر على
نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا فلا بد له من سبب ومتى
علم وجود السبب التام علم وجود المسبب قطعا كقولنا السقمونيا
مسهل للصفراء وضرب الخشب مؤلم وفي شرح حكمة الاشراق
التجربيات لا يجري والامثال الا في التأثير والتأثر فلا يقال جربت
ان هذا النار اسود والحدسية قضية يحكم فيها بحدس قوي منه
تزول معه الشك عنه ويحصل النفس له بانضمام مشاهدة القرائن
اليه والقياس الخفي اليها كقولنا نور القمر مستفاد من الشمس لما نرى
انه اذا قابل بجانب منه ايها اضاء ثم ذلك الجانب فقط ثم
اذا انتقص زاد مقابلته زاد ضياؤه وهلم جرا الى كماله ثم
ثم اذا انتقصت مقابلته لها نقص ضياؤه

واذا

واذا اتفقت راسا اتفق راسا كالمجربة في تكرر المشاهدة ومقارنة
القياس الخفي والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية
مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها في جميعها قياسا واحدا
هو انه لو لم يكن وقوع هذا الامر التجربي بسبب لم يكن دائما او اكثريا
كل الثاني حق وانه في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
فلذلك كان القياس لها اقسام مختلفة بحسب اختلاف الاسباب
في ماهياتها والمتواترة قضية يحكم فيها بواسطة ان يكثر عندنا مشاهدة مخبرين
بامر ممكن مستند الى مشاهدتهم كثير يجتمع بها تواطؤهم على الكذب فينضم
اليه سماع الاخبار واليها القياس الخفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم صادقا
لما اخبر به هذا الجمع كقولنا مكة شرفها موجودة والضابط في العدد الذي
لا يحصل التواتر بأقل منه بلوغه الى مبلغ يقع منه السكون فلا انحصار له
في مخصوص لان حصول التواتر يختلف باختلاف الوقائع والمخبرين
والسامعين فقول من قال انه خمسة عدد مكتوبات الصلوات او اثنى
عشر عدد نقباء بني اسرائيل او اربعون عدد جماعة قد ينعقد بهم
الجمعة في مذهب الشافعي او سبعون عدد رجال السقيفة او ثلثمائة
وبضعة عشر عدد اهل بدر الى غير ذلك من التحكمات الباردة وفي الكتب
السابقة اي من القضية الضرورية الوهمية في المحسوسات وفي الشرح
وهي قضية يحتاج العقل في الحكم فيها بعد تصور طرفيها الى امر يتوهم ينضم اليه
ويعينه على ذلك الحكم كقولنا كل جسم في جهة فان حكم الوهم في الامور
المحسوسة صادق ويصدقه فيه العقل ويطابقها كانت العلوم
الجارية مجرى الحدسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها
اختلاف الاراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات
والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام كان حكمه رسما

كمن

قوي

اي اذا حكم العقل الوهم ومعنى في الضرورية

كاذبا كحكمه بان كل موجود لابد وان يكون في جهة ومكان ومرتبة
الوهميات من هذه المبادي الاول السبع بعد المشاهدات وقيل
ما بعدها وفيه نظر لانها مندرجة تحت المشاهدات وذلك لانه فلا يكفي
قسما آخر من المبادي الضرورية سابقا واما تصديق نظري هو الذي
يتوقف حصوله بذاته على نظر وبيان اي ما يكتسب من الحجة
المنتهية الى علم من هذه القضايا الست الضرورية التي هي المبادي
اليقينية واكثر مسائل الكلام والتصديق بها عند اهل الستة والجماعة
من هذا القبيل بخلاف اكثر مسائله عند خصومهم ومسائل ما عداه
من العلوم الشرعية عند الكل فانه يكتسب من مقدمات ظنية
كالمسلمات والمشهورات وغيرها ويسمى النوع الاول من الحجة برهانا و
والمشهورات خ
والثاني منها امارة وبالجملة كل من هذه الاقسام الاربعة من العلم
التصور الضروري التصور النظري التصديق الضروري والتصديق النظري
متحقق اي موجود في الخارج عند من لم يقل بان العلم موجود لا في
الخارج بل في الذهن وهم جمهور المتكلمين والظاهر ان الحق منهم وفي
الذهن عند القائل به والحاصل ان طائفة ذهبوا الى انقسام الوجود
والكون الى الخارجي والذهني والى كون العلم وحصوله من القسم
الثاني دون الاول وطائفة ذهبوا الى عدم هذا الانقسام والى كون
العلم موجودا خارجيا لا ذهنيا وفي شرح المقاصد ان المتقدمين
اي ان العلم منها حصول ما في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد
بالوجود الحاصل وذلك لتصافها بالا تصورها وقد يكون بصورها
وهو المراد بالوجود الغير الحاصل بمنزلة الظل للشجر وذلك تصورها
لا اتصافها فحصول عين العلم بالشيء في النفس وجود حاصل
العلم واتصاف به وليس بتصور له وحصول مفهوم العلم بالشيء فيها وجود

غير

غير حاصل لذلك العلم وغير اتصاف به بل تصور له وظاهر هذا ان منه
بع بين طرفي [illegible] في العلم فانه موجود في الذهن وفي الخارج
لم يطلع على من يقول بهذا القول [illegible] ليس المراد بقوله والعلم بها
بها وباحوالها تصورا او تصديقا كما سبق بل المراد به العلم والتصديق
بثبوتها على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والتعليل بقوله
ان العلم عندهم كما سيجيء اذا كان تصديقا لا يتناول غير اليقين
واليقين بثبوت الحقائق خصوصا اذا كان من اهل الحق يستلزم
ثبوتها في نفس الامر والحكم بثبوتها يستلزم العلم واليقين بثبوتها مثلا
من اليقينين يفيد قابلية الاخر فيكون واحد منهما
مستدركة يجب الامتناع في مقام الاختصار عن ذكرها بخلاف ما اذا
كان معناه العلم بها وباحوالها تصورا او تصديقا كما سبق يتحقق
فانه يجوز ان لا يكون ثبوتها واختلاف احوالها ولعل بالارادة ولو سلم
دخوله في احوالها لكونه لكونه مغايرا لها كانه غير داخل فيه
فلا يغني ذكر هذا عن ذكر الاول واما ان الحكم في الاولى لا يستدعي
تصور الحقائق بوجه ما وتصور بعض احوالها كما هو ثبوتها وتصديقا
واحدا بينهما فلا يغني عن ذكر هذا قطعا اذ معناها كما مر العلم بها
وباحوالها تصورا بوجه ما في صور وبالكنه في اخرى بالبداهة في
مواد وبالكسب في اخرى وتصديقا ضروريا تارة ونظريا اخرى
متحقق وليست الاولى منبئة لهذا المعنى حتى يكون هذا مستدركة
وانما قال بذلك من قال به للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق يتحقق
تصورها فقط لاحد من الخلق فضلا عن تحقق علمها تصورا
وتصديقا معا فان هذا لا يحصل الا لعلام الغيوب والجواب
اما اولا فبان القطع كما كان حاصلا بما ذكر حاصل بانه

أحد

اليقينين

لا علم بثبوت جميع الحقائق والماهيات الانفسنا به بتصور جميعها وهو
منتف فما كان جوابا عنه فهو بعينه جواب عما اورد عليه غيره
واما ثانيا فلان لام الاشياء الكائنة في جانبي الموضوع والمحمول
في القضيتين صريحة ومكنيا عنها لاستغراق العرف كما في قولك
جمع الامير القائمة واما ثالثا فلانها للعهد الخارجي واما رابعا فلانها
للاستغراق الحقيقي وقد مر وجه الكل فيما سبق فلا فساد واما
خامسا فلان المراد بالاشياء وحقائقها صريحة ومكنيا عنها الجنس
فيجوز ان يراد به بعضه لا الى الواحد اللهم الا على وجه التجوز فالحاصل
معنى الاولى جميع من جنس الشيء والثانية ثابت وحاصل معنى الثانية
العلم به متحقق وفيه بحث لما مر من ان التصديق تصديق الكتاب
لهما انما كان للتنبيه على وجود كل موجود مشاهد من الاعيان
والاعراض وعلى تحقق العلم به ليتوسل بذلك الى ما ذكر فالاقرب
ان يكون البينة على وجود من العين والعرض في غاية الكثرة
لا في غاية القلة وان يكون البينة على تحققه من العلم كذلك ليتم
ذلك التوسل ويكمل ولانها قلة فايدتها يغني ذكر الاولى
عن ذكر الثانية فلا وجه لذكرها وانما اريد الجنس ولفظ ولو الى
الواحد على وجه التجوز لانه مقدار الحاجة وحسن الكلام ان
لا يتجاوز الى الزيادة وهو الرد بالقضية الاولى على القائلين
بانه لا ثبوت للشيء من الحقائق والرد بالثانية على القائلين
بانه لا علم بثبوت حقيقة ولا علم بعلم ثبوتها لمحصول مقولتيهم
سالبتان كليتان ويردهما تانك القضيتان اذا كانتا موجبتين
جزئيتين وههنا ابحاث الاول ان الحاجة لايراد القضيتين
في قدر الكتاب انما كانت كما مر للتوسل المذكور ومقدارها

يقتضي

يقتضي التجاوز الى الزيادة كما عرف واما الرد المذكور فهو حاصل في ضمنها على اتم
وجه والثاني ان عبارته في نقيض الثانية وان كانت موهمة لكن ما في سراج
الموضوع بها هو العلم بثبوتها على ما قيل العلم بها وجوابها تصورا وتصديقا
على ما قاله لكن المعنى ليس كذلك بل على ان كون العلم بثبوتها متحققا مستفادا
من الثانية لان التصديق الايجابي جواب هل والهلية ان كانت بسيطة
قالوا موضوع ثابت او مركبة فيستلزم ثبوته لان اثبات الشيء للشيء فرع ثبوت
الشيء المثبت له في نفسه الثالث ان المبطلين في هذا المقام لم ينحصروا
في السوفسطائية بل هاهنا طوائف اخرى منهم فرقة قادحة في الضروريات
الحسية فقط وفي النظريات المتفرعة عليها فقط ويقبلون الضروريات
البديهية والنظريات المتفرعة عليها لشبهة لاحت لهم في الاولى لان الثانية
وربما يزعم ان بعض اكابر الفلاسفة كافلاطون وارسطو وبطليموس
منهم ومنهم فرقة قادحة في الضروريات البديهية فقط لشبهة سنحت لهم
وفي النظريات المتفرعة عليها فقط ويقبلون الضروريات الحسية
والنظريات المتفرعة عليها ومن شبهاتهم في هاتين الفرقتين بنت
لقوم مذهب السوفسطائية فحري بالمقام ان نتعرض الرد بقضيتها على هاتين
الفرقتين اللتين هما اعاني السوفسطائية وذلك الرد انما يتم ويكمل
اذا تحاورت القضيتان معنى الجنس على الوجه المذكور الى ما ذكرناه
فح نقول خلافا للفرقة الاولى وللفرقة الثانية وللسوفسطائية وقد
يتحقق انهم قدم ذووا نحلة ومذهب ويتشبثون الى ثلث طوائف
منهم من ينكر حقائق الاشياء وثبوتها ويزعم انها اوهام عاطلة
وخيالات باطلة ويقول ما من قضية بديهية او نظرية وانها
معارضة ومقاومة مثلها في القبول وهم اي هذه الطائفة العنادية
وقال جمع من علماء الصوفية الكون وهم العالم خيال لا وجود له

على م

خلافا للسوفسطائية زعم قوم ان السوفسطائية طائفة شعبوذة الى الشارع وانا بحقيقة عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب سوفسطائي بل كل غالط يسمى سوفسطائيا

ذاته اصلا بل الوجود جعل الحق ومختص به لا يشاركه فيه غيره والعدم مختص
بالممكن والفرق ان العنادية ينفون الوجود عن كل شيء راسا وهؤلاء
الجميع ينفونه عن الممكن راسا ويثبتونه بالكلية لله تعالى ثم بينهما من
موافقة العبارات والصور والاشباح ومخالفة الاعتبارات والمعاني
والارواح ومنهم من ينكر ثبوتها في نفس الامر ويزعم تابعة للاعتقادات
حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرا فهو جوهر فيكون جوهريته حقا بالقياس
الينا اح وان اعتقدناه عرضا فعرض فيكون عرضيته حقا بالقياس
الينا اح وان اعتقدناه قديما فقديم او حادثا فحادث كما مر فقد
يكون طرفا النقيضين حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس
الامر شيء كذلك والعلم بقبيح يتعلق به وهم العندية ومنهم الى اللاادرية
وقد يقال ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء يتحلون بهذا
المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غالط يدل عليه ما سبق
من معنى السفسطة لكنا في اثبات تحققنا حقائق الاشياء ثابتة تحقيقا
متعسر على التميز عن خاطر قدرتنا في سبيله في جملة اذا قدر الظرف المستتر
بحصول او ثبوت او ما شابه الجملة اذا فقد تحاصل انا نجزم بالقرون بثبوت
بعض الاشياء منها بالعيان وبثبوت بعضها بالبيان ولنا في
اظهار ثبوت قولنا العلم بها تصورا ضروريا ونظريا ونعدها كذلك
متحقق ان كل عاقل منصف اذا راجع وجدانه يجد العلم ان له بهذه
الاقسام الاربعة ولنا الزاما متعسر على التميز كما مر للعنادية و
العندية لزوم التناقض في كلامهم بيان ذلك ان العنادية قالوا
ما من حكم وقضية بديهية ونظرية الا ولها معارضة لها مثلها واخرى واعلى هذا
القول بحيث يلزمهم دعوى حقية واخرى واعلى انكار حقائق الاشياء
واذ عدم حقيته وصدق الحكم به والحق لا حما معارض له ولا هو فاسد

فيلزم

فيلزم ان يكون كل من دعويهم المذكورتين حقا وباطلا صحيحا وفاسدا
وان العندية اقروا على انكار ثبوت الاشياء ونفي حقيتها وحقيته بنفيها في نفس
الامر وعلى حقية قولهم ليس في نفس الامر شيء الحق فيكون هذه النفية ونفي
الاشياء حقا وغير حق وهذا معنى تناقض مزج الفاسد لا يخفى فالكلام
العنادية والعندية من التناقض حيث اعترفوا حقية اثبات او نفي
شيء اذا تمسكوا فيها ادعوه شبهة بخلاف اللاادرية فانهم اقروا على
التردد والشك في كل ما يتثبت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بالهامه
لا وثوق على حكم الحس والعقل لشبهة الدور فيه وطعنا على الاستدلال
لكونه فرعه فلم يثبت الا طريق التوقيف وغرضهم من هذا التمسك حصول
الشك والتهمة فيما يدعيه العقلاء لا اثبات امر او نفيه فلذا لما انوا امثال
طريقة من العنادية والعندية واما قوله ان لم يتحقق تلك الاشياء
فقد ثبتت اي الاشياء ففيه نظر لان المراد بالتحقق ان كان الوجود
الخارجي كان معناه ان لم يوجد في الخارج تلك الاشياء وانتفاؤها
فقد ثبتت الاشياء في الخارج وكانت موجودات خارجية فالملازمة
ممنوعة والسند كل معدوم خارجي وعدمه واعدامه فان اعدام الباري
بعض الموجودات وعدم شريكه ان لم يكن موجودا خارجيا يلزم
ان يكون تلك المعدومات والشريك موجودة خارجية وان كان الوجود
الذهني الاعم المتناول له وللخارجي فلم لا يقولون به وبالحقائق الذهنية
ولا يسلمون ان النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الادراك فاثبت
شيء من الحقائق فيصح نفيها على الاطلاق فلا الزام ولو قال لكن لم يكن
في الاشياء حكما حقا عندهم فقد ثبتت الاشياء فيما تقصوا به انفسهم في
قولهم لا ثبوت لشيء من الحقائق وان كان حقا فقد ثبتت حقية ما في قضيته
وعلم بها فيما تقصوا به انفسهم في قولهم لا علم ولا يقين والحقية في قضية
فيما تقصوا اخر

في قضية
فيما تقصوا اخر

مالكان موجبان لا يخل انه اي هذا الوجه الاول لا يتم في نفسه كما مر ولو تم
فهو انما يتم على المساوية والعدية معا لا على الاورية كما فيما سبق قالوا
بطلان الثالث الفروريات من القضايا منها حسيات اي منسوبة الى
الحس والحس قد يكون في المقارع للتجنب لا التعقل كما في
قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين فلا ينافي من دخول الحس في يغلط وبين
تفسيره بقوله كثيرا ويمكن ان يكون التعقل ويكون المراد الحس
يغلط قليلا بالنسبة الى عدم غلطه لكن غلطه في حد ذاته كثير حيث
يخرج من اثنين وثلاثة الى ازيد منه فيلزم ان يكون الحس يغلط
قليلا بالاضافة الى عدم غلط ويغلط كثيرا لا بالاضافة اليه بل في
حد ذاته كما الاحول في شرح المواقف ان الذي يقصد الحول تكلفا
فان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين
يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل
واحد منهما بواحدة من العينين ثم ان كانت العصبتان مستقيمتين
كما في غير الاحول فالامر ظاهر وان وقع الانحراف فيهما او في احديهما
كما فيه وكذب بيد يرى الواحد اثنين واما الاحول الثاني
فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب
وقد حكي في ذلك التعليل ان استاذا احول قال له تلميذه الشمع
او الكوز وهو واحد فقال ايهما اعطيك فقال الهيئ احدهما او
اكسر واعط الآخر فانه يعلم الثابت في نفسه انتفى الاثنان
ممثلا جميعا فتعجب وتحيره وهذا غلط بصري وكالصفراوي
فانه يجد بسبب سدد كمن الحلو كالسكر والعسل في فمه مرا وهذا
غلط ذوقي وربما يتاذى برائحة المسك ويستلذ رائحة الطين
استلذاذ الخنفساء والسماد ورائحة الخرء فان المتخاصل ذا

واحد

وان

وكانين

وقين في السوق وتمشي عليهن حتى ينجسن فاذا ارد دون الى السماد
نجسن وقد حكي ان كنا ساجان في دكانين للعطارين فغلط عليه
حتى ظن انه قد مات ثم مر به آخر فعرف علته فذهب ثم جاء له بخرء
يابس قد قه فاستلطفه فتعطس من ساعته وافاق وكسر جاهلي
وكسر في الطفولات فتمام اضمال غلط الحس في جميع احكامه ومنها
بديهيات ويقسم على جلية وعلية كقولنا الكل اعظم من الجزء وكقولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فيها وكقولنا الجسم
الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين واجلى واعلى كقولنا الشيء
اما ان يكون واما ان لا يكون وبعبارة اخرى الاثبات والنفي لا
يجتمعان ولا يرتفعان وانما كان اشرف واسبق من الامثلة الثلاثة
الاول لتوقفها عليه واستنادها اليه وبملاحظته فيها فتامل
الاول انه لو لم يكن صادقا لكان الجزء الآخر في الكل يكونه كلا كانا
وليس يكونه اصغر من ذلك الجزء او مساويا له مكانين فيجتمع الاثبات
والنفي وفي الثاني انه لو لم يكن صادقا لكان تلك الاشياء متساوية وغير
متساوية متساوية فيها كانين وليس بكانين فيجتمعان وفي الثالث
انه لو لم يصدق لكان الجسم الواحد جسمين فيكون احدهما كانا
وليس بكانين فيجتمعان وقد يقع فيها اختلاف ويوضح فيها
بل في اجلائها وتمثيلها بما شبه منها ان التصديق بقولنا الشيء اما ان
يكون واما ان لا يكون متوقف على تصور الوجود والعدم المطلقين
وبمفهوم احدهما عن الآخر وهذا يقتضي ثبوتهما ولو في الذهن وثبوت
العدم المطلق كثبوت العدم الخاص يستلزم التناقض ومنها ان
العدم المطلق لا بد له من امكان سلبه ليتحقق الوجود في الجملة و
يقع التقابل بينهما فاذا سلب يكون سلبه قسما من العدم المطلق

لكونه عدمًا مضافًا وقيل لكونه رفعًا له وسلبًا ومن الشارحين
لم يتعرض لحالها الى انظار دقيقة وافكار عميقة بما يجاب عن تلك النسبة
كما اجيب عن الاول بان العدم المطلق ليس بثابت من حيث الذات
والمفهوم ثابت من حيث حصوله في العقل فلا تناقض وعن الثانية
بان سلب العدم المطلق مع اعتبار ان احدهما انه عدم مضاف اليه
فهو بهذا الاعتبار مسلم منه وثانيهما اعتبار انه مفهوم في حد ذاته مرفوعه
فهو بهذا الاعتبار قسيم له فلا محذور ثم ما شانه ذلك بل نفس الوثوق
به والنظريات فرع الضروريات فمفسادها اي الضروريات فساد
الى النظريات وهذا المعنى كل في فساد وصور الضروريات لا في فساد
من جهة المادة على ما هو مقتضى رأيهم الفاسد فانه قد لا يكون فساد
النظريات او يصح كما عرف في المنطق استثناء الصادق من الكاذب
وبالجملة فرعية النظريات يوجب تطرق الفساد اليها من وجهين
احدهما ما اشار اليه بقوله ان فساد الاصل فساد الفرع وثانيهما لما كانت
فرعا عن الضروريات كانت اخفى منها ولما كان الاجلى مصونا عن الفساد
كان الاخفى غير مصون عنه بطريق الاولى ويتطرق اليها فساد ثالث
لا من جهة فرعيتها بل من حيث انها خفية في انفسها كسائر المعلومات
وخفي ما يتعلق بها اعني الادراك فانه امر نفساني خفي في الظاهر وخفي
محلها اعني النفس الناطقة ومن ثم كثر الاختلاف في ماهيتها ولهذا
المذكور من تطرق الفساد الى النظريات من ثلثة اوجه كثر فيها اختلاف
العقلاء فلنا خلط حكم الحس في البعض من الضروريات الحسية
لاسباب جزئية كالخوف في كلتا النفسين المذكورتين او احدهما
وكغلبة الصفرا وغيرها الى والاختلاف في البديهي لما ذكر وسنذكر
ووقوع الشبه الواهية فيها لتصور الاوهام لا في البداهة

وسلامة

وسلامة البديهي في نفس الامر عن الشبهة وافادته العلم واسباب العلم
واضح ان يقال ان العلم ما هيته قد بلغت في الظهور والانكشاف
الى حد لا يمكن تعريفه بشيء اجلى منه فهو بديهي تصوره والحكم عليه بانه
بديهي والاختلاف في المفهوم التي لا وجود لها في الخارج بل في الذهن
او الانفعال او الصفة ذات الاضافة او الاضافة نفسها وفي انه حد
يخرج من دائرة الشك والظن ويبلغ مرتبة الحقيقة والتيقن ام لا وفي انه
يستوفي باعتبار النظرية والتصديقية والضرورية والنظرية الاقسام
الاربعة الشهور او لا وفي ان احد قسميه اعني التصديق حكم وحمل
او مع غيره ثم هو ادراك او فعل او كلام نفسي وفي انه حد لا يمكن تعريفه
كما ذهب اليه الامام الرازي ثم قال انه اعتقاد جازم مطابق لموجب
فاراد بالاعتقاد الحكم بل مجموع الامور الاربعة رابعها الحكم فيدخل فيه
التصور والوهم والشك وخرج بالجازم الظن لعدم الجزم فيه وبالمطابق
المركب والتقليد الكاذب لعدم المطابقة وبالموجب هو الضروري
او الدليل القطعي التقليد والصادق لعدم موجب ثم لما عمل اصطلاح
من علماء ممن يجوز تعريفه فان من وافق قومًا في كلمتهم يلزمه
موافقتهم في فرائضها ويكون في اداء النوافل متبعًا وعلى هذا لو اتفق
بين قوله بعد [illegible] التصورات باسرها وبين تعريفه للمفردات التصورية
وسعيه [illegible] الاجناس والفصول والخواص وفي
غيرها [illegible] فرض عليه بان هذا التعريف
[illegible] الحكم اذ لا اعتقاد في
التصورات [illegible] العلم قد يقابل المعرفة
[illegible] التصور [illegible] جارية على قانون
الاصطلاح بل [illegible] من جهة اللغة ان العلم

الجهل م

يتعدى الى مفعولين والمعرفة تتعدى الى مفعول واحد وهذا هو المراد ههنا فلا نقض
على ان مفعوله محذوف ولو على سبيل التنزل تعريف العلم الطالب والكاتب وهو عين
هذا التصديق لا التصور وينبغي ان يستنبط هذا القسم من المحدود ويعرف
القسم الآخر منه فلا اعتراض اصلا ولكن تعريفه وكلمة الطبع في تعريفه كما هو
المنقول عن امام الحرمين عبد الملك او قد يعسر تعريفه بالجنس والفصل الذي يبين
فلا يبعد ان لا يعرف ذلك باعتبار صغر الوقت او الذهن او صعوبتهما او
بالنسبة الى بعض النفوس الشاذة النبيهة جدا على ان عسر الشيء دال على
حصوله قليلا واما تعريفه بغيرهما فلا عسر فيه اصلا وهذا هو المستفاد من
كلام الغزالي في المستصفى وبهذا علم ان في قول من قال العلم يعلمه بل
العلم لا يعرف فريقان فريق كالامام والغزالي قال ذلك لعسر تعريفه
وفريق كالرازي قال لانه ضروري خلافا لمذهب الفلاسفة
الامام وهما غير مختلطين قال قلت عسر التحديد بالحد التام كما
صرح به اولا اعلم الميزان انما يكون لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل
بالخاصة فيكون عام التحقيق في الحقائق كلها والتمام يقتضي ذكر ما
يختص بماهية العلم لا ما هو بعرضها وغيرها قلت لو سلم ان التمام
يقتضي ذلك فالمراد بالعسر هو التمام لا مطلق العسر المتحقق في التحديد
التامة للماهيات الحقيقية كلها وفي بعض العبارات من المنصف تحديد
العلم على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل تعسر
في كثير من الماهيات اهل الحد الادراكات الحسية تكيف في الادراكات رمز
الى ما ذكرناه غير جمع الى ان العلم بل لا يمكن تعريفه ولكن لا يعرف
لعسر تعريفه مطلقا او لكن ويعرف ولا يعسر تعريفه مطلقا ولكن يعسر
عسرا تاما تحديده بالحد التام وان كان مطلق العسر ثابتا في تحديد
جميع الماهيات الحقيقية بالحدود التامة او لكن تعريفه ويعرف

بتعارف كثير وفي معرفة الغزالية عندهم الشيخ ما يوجب كون من قام
به عالما ادراك المعلوم على ما هو به القاضي معرفة المعلوم على ما هو به ابن
فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل بعض المتقدمين اعتقاد الشيء
على ما هو به الحكماء الصور الحاصلة من الشيء عند الذات المدركة قالوا
حكم بامور ثبوتية وهي ههنا ليس السلف داخلا في ماهيته كمفهوم العلم
في مفهوم القابل للممكن الخاص ونحوهما على ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع
مثلا فنقول الممتنع معلوم ومقابل للممكن الخاص الى غير ذلك من الاحكام
الايجابية العامة فقيل نفس الامر القضية بثبوت الموضوع فيها واذ
ليس موجودا في الخارج فهو موجود في الذهن اي التعقل والمدركة للاشياء
سواء كانت نفسا انسانية او غيرها فقد ثبت لشيء واحد كالنار مثلا
وجودان حقيقيان متغايران خارجي وذهني والوجود لهما واحد
فالوجود الخارجي لها بانه يصدر في الخارج عنها آثارها وتظهر منها احكامها
من الاحراق واعطاء الرطوبات والاضاءة وغيرها والوجود الذهني
لها بانه لا يصدر عنها تلك الاحكام والآثار ولذا لم يكن الذهن حارا
باردا مستنيرا مثلا بل يصدر عنه اشياء اخر وايضا الى غير ذلك عند ادراكه الحرارة
مع البرودة والاستنارة مع الاعوجاج والسواد مع البياض
غير قابل جمع به يتصف بامور اخر كالكلية والنوعية وغيرهما وبالجملة
فالوجودان المذكوران لشيء واحد متغايرين لكن الوجود باحدهما
عين الوجود بالآخر ومن ثمة قال بعض الافاضل في هذا المقام
لنا كلية جامعة الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور وهي
امور مرتسمة فيه او في الآلة موجودة بوجود ظلي مثالي غير متاصل
سماه بالعلوم والادراكات وههنا مباحث الاول ان التحقيق
والتدقيق والادراكية وما اشبه ذلك والعلم كلها موجودات في الذهن

لكن مثل الحسن موجود في الخارج بمعنى ان وجوده عينه يصدر منه في
هذا الوجود آثار ويظهر عنه احكامه والعلم موجود فيه لا في الخارج
وليس مصدر الآثار فيه وان كان موجودا في الموجود في الخارج و
هو الذهن لكنه لم يوجد في الخارج اصلا ولا يوجد فيه ابدا اذ الشيء ان يحل
الحسن ليس بصورة ذهنية وليس يكون مرآة للملاحظة بل هي من
الانسان والعلم ابدا امر اضافي بلا حظ محلها بها اما غيرها او نفسها
فيكون تحققه ملكا ومعلوما معا وكل معلوم ومعقول اما اول او ما بعده
الثالث ان مثل الحسن عرض يصدق مفهوم العرض وهو الكائن الخاص
الذي اذا وجد في الخارج كان في موضوع عليه واما العلم فينقسم الى جوهر
وعرض وغيرهما لان الشيء وعلة اي صورته الحالة في العاقلة او الاثر
متفقان في الماهية فان كان الشيء جوهرا كالانسان فعلمه جوهر
عرضا فعرض وغيرهما فغيرهما لان مفهوم الجوهر ليس الكائن الخاص الذي
اذا وجد في الخارج كان قائما بذاته ولا يحتاج الى موضوع وظاهر ان
ماهية الانسان وصورته العقلية قائمة بالاذهان كذلك في اي جوهر
ولا ينافي كونها جوهرا قيامها بالنفس آخر في وجود آخر السابع ان العلم كسائر
صفات النفس من القدرة والحسن وغيرها ما يعتبر اذا حصل
فيها فانه كيف وعلم وصورة ومثال وظل وماهية ويصدق بالفتح
وظن وما اشبه ذلك النفس التي حل فيها متكيفة حالة منصورة متمثلة
متظلة متماهية اي ذات ماهية متصدقة متفقة الى غير ذلك حكما ان الشيء
القدرة اثر في الخارج كذلك العلم من حيث انه صفة للعالم اثر فيه
كانفعال العقل واحكام العلل وكيف الاوزان الصادرة من الفاعل
المختار كما بين في الكتب لكن من عليه ولكن يوجد وانما في محله كما
عرفت لوجود غير حصيل ومتحد في الماهية مع الوجودات الحاصلة التي

هي

هي الاعيان التي لخصوصيات وجوداتها الخارجية مدخل في صدور الآثار
وظهور الاحكام عنها فالكل اذا علمت النار يكون ماهيتها من صفاتها
بحيث يكون ذاتها ماهية النار غير انك لا تتصف بالنار الموجودة في الخارج
ولا بالحرارة الكيفية المرطبة بالحرقة بل الفرق بين الوجودين
كما عرفت مع عدم زوال ما بينهما من حيث ان من منها كلونه جوهرا او
عنصرا او نحوهما ومن هذا يظهر ان اقرب الاشياء للانسان من الاعيان
في مداخلتها ومخالطتها انما هو علومها وصورها الحاصلة عنده المساوية
لها فيما العلم بالجنة والنار الاعلى وهو بالبارئ تعالى يصل اليها الواصلون
وربما يلوح من كلام المكاشفين ان العالم الشيء اذا ارتقى عليه بالجد الجديد
وتحقق بالعمل السديد يصير عين ذلك الشيء بمعنى انه يظهر في مرتبته ويفعل فعله
الخامس ان العلم والاحوال له تقاسيم منها ما اشير اليه ومنها انه اربعة
الاحساس المشروط بثلاثة اشياء حضور الماهية وانكشاف المدرك بالمباشرة
وكونه جزئيا جسمانيا التخيل المشروط بالاخيرين وحدهما التوهم
المشروط بالثالث وحده العقل المجرد عن الشروط الثلاثة ومنها
انه فعلي وهو العلم الذي يكون سببا بوجه من الوجوه للموجود العيني
وعلم الله بالممكنات الموجودة وما سيوجد فيما وعلم الملائكة بمعلوماتهم
وعلم الصانعين بمصنوعاتهم من هذا القبيل او انفعالي وهو العلم الذي
يكون مسببا بوجه من الوجوه عن الموجود العيني كما اذا رأيت زيدا
تمثل صورته عندك او غيرها كعلمنا بالمعدومات والمستحيلات
وكعلم الله بذاته وصفاته الذاتية وبالمستحيلات ومنها انه اجمالي
او تفصيلي فقال المتأخرون العلم الاجمالي هو العلم بالشيء بلا العلم بما
عن غيره والعلم التفصيلي هو العلم به مع التفصيل هو العلم الذي قد انضم
اليه علم خاص آخر والاجمالي هو هذا العلم عاريا عن العلم المذكور المنضم اليه

وعدمه وقال المحققون التفصيل هو العلم بالشيء المقصود اولا الملتفت اليه
بالذات والاجمال هو العلم به من غير ان يقصد ويلتفت اليه اولا وثانيا انه
قديم بحوادث نظرا او فرد ارتى وفي التعبير له ولهم فيها عبارتان احديهما انه
صفة اي امر قائم بالغير يتجلى له وينفتح وينكشف انفتاحا تاما بالمذكور اي
الذي من شانه ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما كان
فاتت ان تلك الصفة به انسانا كان او غيره بمنزلة ادراك الحواس بالكاف
والجيم من حيث الطرف وجنس الى كان وبحث واي الشيء وسند كر
عددها او ادراك العقل سواء كان كل من الادراكين من قبيل التصورات
او التصديقات اليقينية والا يشمل التصديقات الغير اليقينية من الظنيات
والجهليات واعتقادات التقليد لان التجلي هو الظهور الواقعي والانكشاف
التام من جهة اللفظ او ارادة العموم فلا انكشاف تاما ولا انشراح في شيء من
هذه المذكورات وثانيتهما انه صفة توجب تمييزا يستعقب على موجب
العاقل تمييزا لحالها وموصوفها بين التفصيل والقلب ومن اجابها
لمحلها التمييز بعلها اتباعا متميزا بكل اسباب فارقا بين الاشياء فان كل صفة
يجعل محلها متميزا بانفتاح اليا اعما ليست فيه وهذه الصفة تفعل ذلك ايضا
اشرنا اليه فقد خرج بهذا الاشارة ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية
كالشجاعة والجبن وغير النفسانية كالسواد والبياض لا يحتمل ان
متعلق التمييز وهو كطرفا التقسيم في التصديق والتصور في التصور النقيض
ان نقيض ذلك التمييز واشد منه تفصيلا ان تعال هذا التعريف تمامه
بنقض اشتمال امور يمكن ان تحصر في خمسة محل هو العالم وصفة قائمة
فيه قائمة به هي العلم وتعلق لها بشيء هو المعلوم وصفة اخرى متفرعة
عليها قائمة به حالة فيه هي التمييز وتعلق لها بذلك الشيء بعينه هو المعلوم ومتميز
متغايران بخلاف العالم والمتميز وبخلاف المعلوم والمتميز فان الاتحاد

بالذات

بالذات يتحقق بين الموصوفين لم قد ثبت عندهم الايجاب والسلب متغايران
بمعنى ان يطلق منهما بعض الاخر فانهما عبارتان عن احدهما معنى قولهم متعلق
التمييز لا يحتمل نقيض التمييز هو ان متعلق الايجاب لا يحتمل السلب ومتعلق
لا يحتمل الايجاب فان قلت التصديق كما هو ثابت هو احد قسمي العلم
هو الايجاب والسلب قسماه والقسم يجب ان يصدق على كل من
قسمه وقسم قسمه بالقسمة ما بلغ فيكون كل من الايجاب والسلب
علما لا محالة او يقتضيه العلم ويكون معنى استقبض بعض تلك الصفة
لا نقيض ذلك التمييز كما قررته فلت من عرف العلم بهذا التعريف
يحتمل ان لا يقسمه الى الايجاب والسلب بل الى الايجابي والسلبي و
يجعل الايجاب والسلب اثرين لها وحكمان لا بعتبر التناقض الا بين
العلوم وهو الايجاب والسلب والايقن وكر لفظ التمييز مستدركا
ويكون قولنا العلم صفة متعلقة بشيء لا يحتمل نقيضها كافيا في كون التعريف
جامعا مانعا فانه شامل لادراك الحواس تصورا كان او تصديقا بناء
على عدم التقييد بالعقلي حيث لم يقل تمييزا في العقلي والتصورات بامرها
لانها لا تقابل لها اصلا لا ذاتا ولا تناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب بحيث يقتضي ذلك لذاته ان يكون احدهما صادقة والاخرى
كاذبة وكل من هما نقيض الاخر والحاق النقيض على اطراف القضايا
على طريقة المجاز دون الحقيقة ولعدم فرق الشارح بين الحقيقة
والمجاز ههنا قال في هذا الشرح على ما يظهر ان المحقق عضد الدين ومن
يحذو نحوه وقال في شرح مختصر ابن الحاجب هذا ابطل كثيرا من قواعد
المنطق وقال فيه ويوجب شمول التعريف لجميع التصورات الغير
المطابقة كما اذا تعقل الانسان حيوانا صهالا والجواب ان الاشياء
من التصورات يتصف بعدم المطابقة وكل حيوان تصورية مطابقة

لهذا الحاكي صورة له فانك اذا اذا رأيت الحيوان الصهال وجعلته مرآة
لملاحظة شبح رأيته من بعيد وهو انسان وظننته فرسا فانه لا خطأ في تلك
الصورة التصورية نفسها بل في الحكم الذي يقارنها وهو ان هذه الصورة
لهذا الخارج وان جعلته مرآة لملاحظة الفرس بالقصد وحكمت بان الانسان
هو الحيوان الصهال فاخطأ والا عدم مطابقة في نفس التصور ايضا
وانما هو في هذا الحكم على وجه الكاذب والا تشمل غير الفيثاغوريات من القديم
والشكل ومن السوفسطائيات الطبيعية وهو ذاك والتعليدية والجهلية الركبة
لانقلاب الايجاب سلبا والسلب ايجابا في كل منها باطلاع صاحبها
على ما في الواقع مثلا فيجاء جاسما وما نعا كما هو مرادهم انما هو لشبه وضوحه
وجلائه لا لاتمام خفائه فان الشيء اذا جاوز حد شابه ضده من الملك
والانس والجن وهذه الثلثة انواع المكلفين فان قلت فالشيطان رابع
منه فلم تركه قلت كان من الجن منفسق عن امر ربه واما الحيوان الاعجم
فغير مكلف والكلام في علمه وغير عالم اذا قيد التعريف بالمعقول فان ادراكاته
من الاسمع والبصر والشم والذوق واللمس احساسات لا علوم
واما على عدم التقييد فسبب علمه على القطع واحد فقط وهو الحواس
وقد يقطع بان له نفسا مجردة مدركة للكليات التصورية والتصديقية
ويتمسك فيه بالمعقول والمنقول وقد يقال لا نقطع بالاثبات لعدم قيام
البرهان ولا بالنفي لقيام الاحتمال فانه اي علمه تعالى لذاته اي الخالق لهذا
الغير راجع اليه لا الى علمه والا يلزم ان يكون علمه قائما بذاته كذاته كما ذهب
اليه افلاطون لا السبب غير الخالق تعالى من الاسباب قلنا المراد
بالسبب ههنا النفس في الجملة وهذا اعم حصر في الثلثة المذكورة على
عادة الشايخ الى والبديهيات والنظريات الى الحدس والتفات
بعد تصور الطرفين كما في البديهيات او بالالتفات بعده وبعد انضمام

امر

امر الى النفس لازم لها كما في النظريات محله فجعلوا السبب في العلم بان
لنا جوعا وعطشا من الوجدانيات المسماة بالمشاهدات وان الكل اعظم
من الجزء من البديهيات والاربعة زوج من النظريات وان نور القمر مستفاد
من الشمس من الحدسيات وان السقمونيا مسهل عصارة بسلابة و
والسلاب نبت ملتوي على الشجر ويرتفع فيه كالعنقسان الاوراق
وله اوراق طوال وقيل انه صمغ مسهل الصفراء التي هي احد الاخلاط الاربعة
من التجربيات وان العالم حادث من النظريات هو العقل بالرفع والنصب
فالحواس اي الظاهرة التي تنقطع شبوتها وتبعد جهاتها نفسها وسعدد
ادراكاتها ومدركاتها كل احد بالوجدان من نفسه وبالتجربة من
غيره ولو جوزنا العجز ولا جزم له بان كلا من هذه الحواس ثابت
لكل من غيره بجواز مخالفته بعضها في بعض الحيوانات ولما اشتهر من
ان كلا من الكلب والعقرب فاقد لحساسة البصر وقد قيل بعضها
عاري عن السمع والشم ولم يتبين شيء من هذه المشهور والمعقول
لاحتمال ان تكون هذه الحواس في امثال هذه الحيوانات ضعيفة
جدا لا مفقودة بالمرة وان جمع جاشية قد حذف موصوفها بعض
النفوس المرسومة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر الحساسة
فمن بعض ان العقل حاكم بالقرون بوجودها حسا وتحت
ادراكاتها ومدركاتها كما مرت الانسان اليه واما الحاسة الزائدة
من الظاهرة او الباطنة المنحصرة في واحدة او زائد فقد تعالى
انها غير ممكنة الثبوت لان الطبيعة لا ينتقل من درجة الى درجة
فقد فاتها الا وقد استكملت جميع ما في الدرجة المتحاذية فلو كان
في الانسان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا
العالم وليس بشيء لابتنائه على قاعدة الايجاب وهي غير مسلمة الصحة

الصفراء وهو احد الاخلاط الاربعة الى السلغم والسوداء والدم والصفراء الخ

بالمعنى الصحيح الاول هو الاول والا بمعنى الغير الاول هو الثاني فعلى المتكلم ما مر (ق)

مسئلة

ولا سيما فوجب كون الطبيعة في الفوقانية مسلمة لجميع ما لها في التحتانية
غير مسلم وقد يقال ان الرابع ممكنة الثبوت بل لابتة فان مدرك الالم
والالم وجميع الوجدانات من الجوع والعطش والخوف والغضب
غير كاسة بل حواس اخرى غير العشر فان من التذ او تالم او جاع
مثلا يجد من نفسه حالة ادراكية متابعة لشغل اللذة مثلا كلية والمخبلها
او توهمها جزئية فله حاسة اخرى بها يجد هذه الحالة والجواب عنه بان
اللذة ادراك وقبيل بها هو عند المدرك وكمال وخير من حيث هو كذلك
وليس من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة يدركها مدفوع بان
كل ادراك اقوى او اجود الى قوة مدركة من مدرك يحتاج اليها
كاحتياج الضرب والقرع الى القارب فحيث يطلب المدرك
التي بها تدرك يجب ان يطلب ادراكه له بها يقع ادراكه فيتم الكلام
قال حجة الاسلام ان للانسان وراء عقله وجميع حواسه طورا
ينفتح فيه عين مدرك بها مدركات خارجية والعقل معزول عنها
كعقول السمع عن ادراك الالوان والبصر عن ادراك الاصوات وجميع
الحواس عن ادراك المعقولات بل لابد وربما يعقل في تلك الدار كما تحت
الحاسة ولا حول لها بل يكاد يكذبها ويقضي باستحالتها وقد تقال
لا جزم بثبوت الرابع ولا بامتناعها فيجوز ان يكون ممكنة الثبوت
ولم يتحقق او تحققت في نفس الامر ولم نعلم تحققها لنا فضلا عن
العلم بعدم تحققها لغيرنا واما الحواس الخمس الباطنة التي اثبتها
الفلاسفة فوجه ضبطها انها مدركة او معينة على الادراك اما في المدركة
اما مدركة للصور وهي الحس المشترك وهي فوق في مقدم البطن
الاول من الدماغ من شانها ادراك جميع الصور المحسوسة بالحواس
الظاهرة التي هي بالحواس ليس لها فيكون كالكوة الذي يكتب فيه الخطوط

مثلا

مدرك

كعقول

امام

المختلفة

المختلفة والذاهبي يسمى بالبوناية بنطاسيا اي لوح الجنين وقال بعضهم
كانها عين ينشف منها الماء رخصة وهذا بارد وقال بعضهم كانها حوض
ينصب فيه الماء رخصة وهذا عذب فرات سائغ شرابه او للمعاني
اي المعنويات الجزئية الجسمانية التي لا تدرك بالحواس الظاهرة
كالعداوة المعينة من زيد والصداقة المشخصة من عمرو وهي الوهم
والقوة الوهمية وهي فوق في مقدم البطن الاخير من الدماغ من شانها
ادراك المعاني ويسمى سلطان القوى الحسية وفي بعض الكتب ومحلها
آخر البطن الاوسط منه والمعينة اما حافظة للصور وهي الخيال وهي
فوق في مؤخر البطن الاول ليس من شانها الادراك بل حفظ ما ادركه
الحس المشترك فهي خزانة له او حافظة للمعاني وهي الحافظة ومحلها
مؤخر البطن الاخير ليس من شانها ادراك شيء بل شانه حفظ ما ادركه
الوهم فهي خزانة له كالخيال للحس المشترك واما متصرفة وهي
فوق في مقدم البطن الاوسط ليس من شانها الادراك او الحفظ
كما في الاربع المذكورة بل التصرف في الصور المحسوسة والمعاني المعقولة
بالتركيب والتفصيل فلا يتم دليلها التي خالفه جميعها وانما نجد هذه الا
ثار المختلفة المتكثرة التي هي غير آثار الحواس الظاهرة ثابتة وقد تقرر عندنا
قاعدة وهي ان الواحد لا يكون مبدأ الكثير فوجب اثبات الحواس
الباطنة متكثرة على مقدار كثرة الآثار ومعلوم انها ولو بجزء هذه القا
لا يتم على الاصول الاسلامية التي من جملتها الواحد يصدر عنه الكثير
السمع اي النوع السامعة اعني النوع التي تسمع النفس بها وهي
فوق مؤخرة عالي العصب الذي فيه هواء محتقن كالطبل المعروف
في مقعر الصماخ ويعلم من موارد استعمال السمع والبصر والشم والذوق
واللمس ان لكل منها معنيين النوع والعضو الذي هي سببه و

حلاصة

علة

والظاهر ان ما في المواقف من قوله المشعر الثاني السمع وقوله فاذا انحرفت
تلك الهيئة او بطل حسها بطل السمع اي الاستماع وارد على تلك العبارة وبذلك
بها الاصوات والحروف بذواتها واعيانها واما الصوت فماهيته و
ماهيته غنيتان البيان فشرذمة قليلون تحذ لتفاوت بيانه وتعتوا
في اساس تعريفه وبيانه فاخذوا بالسبب فيما لا سبب له فوسموا
بالسنة والسبة فمنهم من قال انه جسم خاص من الاجسام ومن قال انه
اضطكاك اجسام صلبة ومن قال القرع او القلع ومن قال هو تموج
الهواء والكل باطل اذ لا شيء من المذكورات بمسموع وكل صوت مسموع
فلا شيء من المذكورات بصوت وقالت الفلاسفة منتهية انه كيفية
في الهواء ويقوم به وسببه القريب تموج ذلك الهواء وهو صدم
بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب هذا التموج القرع وهو الا
مساس بالعنيف او القلع وهو التفريق العنيف فيكون القرع
والقلع هو السبب البعيد للصوت وحدوثه ثم اذا انتهى التموج
المذكور الى هذا الانتفاء له ينقطع اتصال الصوت والانفصال وقد
اتفق الجمهور على ان الصوت يعرفه عوارض منها حدته بالسرعة
وثقله بالبطء فانهما هيئتان مسموعتان عارضتان له ومنها
كونه طيبا وغير طيب اي ملائما للطبع ومنافرا له فانهما صفتان له
غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت
ملائم او منافر قضية وجدانية ومنها طوله وقصره فانهما من الكميات
المتصلة او الكائنة مع اضافة قال في شرح المواقف ولا شيء
منهما بمسموع وان كان يتضمن ايضا المسموع فان الطول انما يحصل
من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو
مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس الان بمسموع

ومنها

ومنها الغنة وهي الهيئة التي تظهر من تشريب الهواء بعضا الى جانب
الانف وبعضا الى الفم والبحوحة وهي غلظ صوت خارج من الحلق
قال في المواقف هما مما لا يسمع وقال الشارح كون الغنة والبحوحة
غير مسموعتين منظور فيه ومنها عوارض اخر سمى بعضها ابن سينا
بالحرف وعرفه بانه هيئة عارضة للصوت بها يمتاز صوت عن صوت
اخر مماثله في الحد والثقل تميزا في المسموع فبقيد
المماثلة في الحد والثقل خرجتا من تعريف الحرف لانهما وان كانتا
صفتين هما مسموعتين عارضتين للصوت كما مر وكان بكل
منهما يمتاز صوت عن صوت اخر بمخالفته فيه بمنزلة في المسموع
لكن ذلك الصوت لا يمتاز بالحد مما يماثله فيهما ولا بالثقل
مما يشاركه فيه بوجه من الامتياز وبقوله تميزا في المسموع
خرج مثل ملاءمة الصوت فانها يمتاز بها صوت عن صوت مماثله
في الحد مثلا امتيازا في المسموع بل في الوجدان والطبع ولو
كان مجموعة الصوت مما يسمع كما اشار اليه الشارح الداخل في تعريف
الحرف لانه هيئة للاصوات بها يتميز بعضها عن بعض مماثلها في الحد
مثلا تميزا في المسموع لكنه ليس بحرف فالتعريف منتقض وقيل
ليس الحرف هذا العارض بل هو الصوت المعروض باعتبار و
قيل لا هذا ولا ذاك بل هو مجموع العارض والمعروض وهذا ادر
انسب بمباحث العلوم العربية قال في شرح المقاصد تعريف
الحرف بما ذكر تعريف بالاظهر فالمقصود بما هو في صوت التعريف
مزيد تفصيل الماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصيته
وخواصه بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اي كيفية
من الصوت الى العصب المفروش في مقعر الصماخ وصدمه له

وهذا الادراك يحصل عند الفلاسفة بمعنى ان ذلك المذكور بجبره علية
الشامة فعند وجود العلة يجب المعلول عنها وعندنا بمعنى ان الله تعالى
يخلق هذا الادراك في النفس عند ذلك المذكور بجبره بطريق العادة لا
ان ذلك علة موجبة لهذا الادراك لتقابله كما عندهم وقس على حاله
حال نظايره من الادراكات الاربعة والبصر ان العقب الباصرة و
ان العقب الموضوعة في ملتقى العقبتين المتفرقتين من الجوفتين اللتين
تبتدان الامتداد من غور البطنين المقدمين من الدماغ الى الخارج
فينتهيان من الشابكة منهما يسارا وينتهيان من الشابكة منهما يمينا وتلتقيان
وتتعاطفان تعاطفا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يفترقان
فينتهي الشابكة يمينا الى العين اليمنى والشابكة يسارا الى العين
اليسرى والجوف الذي هو الملتقى اودع فيه العقب الباصرة ويسمى
بمجمع النور وانما تدرك هذه العقب بان تنطبع صورة المبصر الواقع
في المقابلة اولى فيها بواسطة الهواء المشفف في جليدتي العينين ولم
يكف ذلك في الرؤية والادراك المدرك بالعينين شيئا واحدا الشبيه
بل لا بد من تأدي الصورة الى مجمع النور فيتم الابصار كما وان تأدت منه
الى الحس المشترك فذلك من قبيل التخيل هذا على مذهب المحققين
من الفلاسفة الطبيعيين وقال السرياقيون منهم ان الابصار
بخروج جسم شعاعي من العين ثم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلثة
الاول ان ذلك الجسم الشعاعي على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر و
قاعدته عند سطح المرئي وانه جسم مصمت لا خرق له ولا ثقب فيه الثاني
انه مؤلف من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع
اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر وما وقع عليه الاطراف
الاخر تلك الخطوط ادركه البصر وما كان بينها ولم يقع شيء منها عليه

جرى م

العقبتين الى

لم يدركه

لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الدقة الثالث انه
يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر
ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل
الادراك به ومنها قول آخر وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن
الهواء الذي بينها وبين المرئي ينكيف بكيفية الشعاع الذي فيه
ويصير ذلك الهواء في الحال يدرك بها او تلك الاشعة
الاضواء ماهيات وجميع المحسوسات من اللون وغيرها وانيتها
بديهية وانه يشتد ويضعف في مراتب غير منحصرة في عدد وههنا
بيانها انه ان كان من ذات الجسم الذي هو محله بان لا يكون خارجا
عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي ويسمى ضياء والا فعرضي
ويسمى نورا وهذا الفرق ما فهم من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس
ضياء اي ذات ضوء والقمر نورا اي ذا نور والذاتي اما في غاية الظهور
كالشمس فانها اذا طلعت استنارت الارض في اللحظة اولا
كالكواكب ما عدا القمر والمريخ والنيران والسراج وغيرها و
العرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء الذاتي كضوء جرم القمر
وضوء وجه الارض المقابل للشمس في اليوم او الكواكب ما عدا
القمر في الليل فهذا الضوء الاول كان من مقابلة الضوء الغيره كضوء
وجه الارض من مقابلة القمر وفي الفجر من مقابلة الهواء المقابل
للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء
الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس او بهواء آخر
تقابله فهذا الضوء الثاني والثالث وهلم جرا الى آخر المراتب
واما الظل فهو الضوء الحاصل من مقابلة المضيء بالضوء العرضي
كالوجه الارض حال الاستتار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر

وههنا

وان م

وقد يفسر الخلق بالحاصل من الهواء الفضي وهذا اخص لذلك الاشتمال
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وبالجملة فالضوء مطلقا قد
يقدم في اثنا ذلك المراتب اولى آخرها عما من شانه سوء وهو الظلمة
فهي عدم مكفوف الكيفية وجودية كما ذهب اليه بعضهم تمسكا بقوله تعالى
وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب
بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى و
انما الشاق للمحققين هو العدم الصرف كذا في شرح المقاصد والالوان
وفيه ذهب الفلاسفة الى ان البصر لا يدرك وبالذات هو الضوء
واللون وان كان ادراك الشاق مشروطا بالادراك الاول وقد
يعبر بتوسطها عما لا يتعلق الكيفيات المحسوسة واصول الاشكال
من الاستدارة والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر و
غيرها فانها كون الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم من احاطة
حد واحد او اكثر به من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمقادير
كالطول والقصر والكبر والصغر وغيرها والمقادير كم متصل قار و
الحركات والسكنات وسبق تعريف الحركة والسكون والحسن
والقبح وغير ذلك مما هو امور يدركها النفس بامر على وجه العلة
او يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوى
لو الاسعة عندنا والاقتصار على ذكر القوى يشعر بان القول
بها على طريقة اهل السنة هو المختار عندهم والشم اي القوة الشامة
التي يدرك بها الروائح وقد اختلف في طرق هذا الادراك بوجوه
الاول ان طريق طريق وصول الهواء المتكيف المستحيل بكيفية
الجسم وان الرائحة الى القوة الشامة لا يحتاج الى ان يحتوم الشاق انه هو
ان الجسم ذا الرائحة يتجزء وينفصل منه اجزاء تخالط اجزاء هذه الآلة

منفصل

فينفصل الى الشامة ورد بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة
وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر والتحلل
لما امكن ذلك وفي شرح المواقف هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه
الثاني ولا ينافي حصوله على كل من الوجهين تارة معا وتارة بدلا
عن الآخر كما ذكر بعض المحققين الثالث كما اشير اليه آنفا في
الهواء انه هما المذكوران منفردا او مجتمعا الرابع انه بفعل ذو الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بانفصال اجزاء منه وبينا ما
حكاه ارسطو من ان الرخم قد انتقلت من مسكنه في فرسخ
الى بلاد يونان التي لا رخم فيها بسبب وباء جيف وصلت
من مقاتلة وقعت بين اليونانيين ومعلوم امتناع ان يحمل
الجيف هواء وتمتد مائتي فرسخ الا يرى ان الشارع مع شدة
احاطتها كما يحاذيها وقوعا لا يسمى الا مسافة قريبة منها وامتناع
ان يتحلل منها اجزاء تلك المسافة والجواب انه
لا دليل على الامتناع والاستبعاد لا ينافي له على انه الاستبعاد
ايضا بجواز وصول الهواء المتكيف او الاجزاء المنفصلة الى
الشامات البعيدة بهبوب رياح قوية والجواز ان يكون
الرخم مبصرة تلك الجيف حين كانت متحللة في الجو العالي
وانه اذا استبعد او احيل احاله ذي الرائحة مسافة ممتدة الى
غاية فلان يستبعد او يحال ان يفعل الشم في الشامة الواقعة
في تلك الغاية اولى منه على ما لا يخفى والذوق اي القوة الذائقة
وهي قوة منبثة اي منتشرة في العصب الى العصب ولا تلتفوا
في توسط الرطوبة اللعابية على وجهين احدهما ان يكون بتوسط
بسبب ان ينتشر في الرطوبة اللعابية اجزاء من ذي الطعم فتوصل

في اللسان حتى تخالطه فيدرك الذائقة طعمه فيحتاج لا يحتاج فابن في تلك
الرطوبة الاستسهال وصول جوهر المحسوس الحامل للطعوم الى الذائقة
ويكون الاحساس بملامسة الحاس والمحسوس من غير واسطة
وثانيها ان يكون التوسط بسبب ان تكيف تلك الرطوبة بطعم ذي
الطعم من غير مخالطة اجزائه اياها فانا نحس بالحقيقة حتى هو الرطوبة
ويكون احساس الذائقة لها بلا واسطة وليس شيء من الطعومات
محسوس حقيقة وهذا الوجه بعيد فان مخالطة اجزاء المطعوم للرطوبة
اذا اخرجت من الفم في اكثر الاوقات مدركة بالبصر وجعل الرطوبة
تتكيف بكيفية المطعوم مذوقة دونه مع انه اقوى كيفية منها وقد
يصلا معا على العصب المفروش على جرم اللسان وربما يكون اجزاء
غالبة على اجزائها ترجيح للمرجوح على الراجح ثم لو قيل الاوقات يتحقق
على الوجهين معا فان الرطوبة المخالطة للمذوق تاخذ حكمه
فيكون كلاهما معا مذوقا هو الذوق يتحقق في الاغلب على الوجه
الاول وقد يتحقق على الوجه الثاني كمن اغلب في باطنه العصارة
التي هي المرة فتكيفت رطوبته اللعابية بمرارتها فانه يجد لعابه
مرا من غير مخالطة مرته ثم ان كانت تلك الرطوبة اللعابية
عادمة الطعم كما هو حالها في ذاتها اوت المطعوم من المطعوم الى
الطاعم بصحة فيدركها على ما هي عليه وان خالطها طعم باحد الوجهين
السابقين لم تؤدها منه اليه بصحة بل تؤدي طعم المطعوم
مخلوطا بطعمها ولذلك كان المصنوع من حدق السكر الحلو مرا
واللمس اي القوة اللامسة وهي اهم الحواس للحيوان لان كل
حيوان على ما هو المقرر عند الحكماء مركب من العناصر الاربعة وصلاحه
باعتدالها الذي يقتضيه مزاجه وفساده بغلبة بعضها على البعض

مخالطة

فلا بد

فلا بد من قوة بها يدرك النافع في ذلك الاغتذاء والمجلب والضار
المنافي له كالهواء المحيط به المحرق او المجمد ليدفع وهي اللامسة
ومن ثم من تقع مبثوثة في جميع الجلد بواسطة انبثاثها في العصب
الذي يخالط الجلد كله وان كانت في جلد باطن الكف اقوى لاسيما
جلد الاصابع وخصوصا جلد انملة السبابة وفي اكثر البدن
من اللحم والغشاء وقد يوجد من اللحوم والاعضاء ما يكون
عدم الحس انفع له فلا يكون فيه قوة لامسة كالكلية فانها
مميز الفضلات والكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة والطحال
فانه مفرغة للسوداء والرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا
حس في شيء من هذه الاعضاء حتى لا يتاذى بما اشير اليه من الفعال
الموجودة فيه بل في اغشيتها يدرك بها ما يعرض لها من الافات
وكالعظم فانه اساس البدن وعمود وعليه اثقاله فلو كان له
حس لتاذى بالجمل وقد يقال ان له حسا الا ان في حسه كلالا
ولذلك كان احساسه كالالم اذا احس شديدا جدا وقد يقال
هذه القوة لما يلزمها من طلب الملائم والهرب عن المنافي وجب
ان يكون كل لامس متحركا بالارادة فهاتين اللامس والمحرك
بالارادة هو الحيوان والحساس مفهوما ان متساويتان
اثبت اللامسة بعضهم للفلكيات وبعض للعنصريات فيلزمه
شعورها وحيوتها واختلف في انها فوق واحد تدرك بها
الحرارة وخاصتها احداثها الحدة والتحريك الى فوق وتعريف
المختلفات وجميع التشاكلات والبرودة قيل هي عدم
الحرارة وليس بشيء ومن خواصها ان تعد محلها لان يفعل
فيما يجاورها بافادته اياها ما هو لذاته سببا كيفيتين فعليتين

كيفيتين

والرطوبة واليبوسة فانها بعد ان الحل بحد الانفعال السريع
والبطيء من الفاعل ولذا سميت الكيفيتين الفعليتين وفي سرح شرح
التجريد ان كلا من هذه الكيفيات الاربع منشأ للفعل والانفعال
معا في حصول المزاج كما علم في موضع البحث عنه ونحو ذلك من
الصلابة واللين والملاسة والخشونة عند ناس حاصل من الكيفيات
واتصاله به اي بالبدن وقيل قوى كثيرة متغايرة بالذوات
كل منها منبثة في الجلد كله فتقبل الرسوم الحاكية بين الحار والبارد
والحاكية بين الرطب واليابس والحاكية بين الصلب واللين
والحاكية بين الاملس والخشن وقيل ان خاصة وهي الحاكية
بين الثقيل والخفيف وبكل حاسة الى فان قيل اي على قولنا
لا يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى قد وقع في الطوالع
الجسم اما ان يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا والفاعل فيه اما الحرارة
او البرودة او الكيفية المعتدلة بينهما فيفعل الحار في الكثيف
مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في الكثيف
عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا والكيفية
المعتدلة في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل
تفاهة وعلى هذا فحصول السؤال ان القوة الذائقة تدرك
اثنتين من المفعول والفاعل المجتمعين في جسم مع ان الاخرى
يدرك بالالمسة فان قلت فما في الطوالع دل على ان
خلاق الجسم انما هي الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة
فلا تجامع شيئا منهما ومجامع كل منهما واحد من ثلثة ليس
هذا الخلاق منها فلا وجه لقوله اليست الذائقة تدرك
خلاق الشيء وحرارته قلت اجتماعهما في العسل بالفرض
والاعلام

يكون ح

في ح

والاتفاق فما في الطوالع ليس بقواعد بل نوع بيان لاجتماع بين فاعل و
مفعول ولو سلم فالشيء عام لا يجب ان ينحصر في الواحد ولو سلم فالمراد
الواحد بالبدل فانما لا الى فن والحجة المقابل للاشارة الى النقيضة
بجميع الامور الاربعة المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة الحكمية والحا
اما الصادق اي المطابق حكما اولا بالذات ونفسه ثانيا وبالعرض
للواقع والخارج سوا المطابق للاعتقاد او لا واما الكاذب اي اللامطابق
له كذلك والبلوغ منه تحصيلا وتفصيلا ان يقال الكلام مركب ذو نسبة تامة
معقولة فان كان نسبته من خارج وواقع مطابقة او لا مطابقة فخبر
والا فانشاء فالخبر كلام يكون نسبته التامة المعقولة خارج مطابقة
تلك النسبة اولا والكلام باعتبارها فيكون كنسبة صادقا مثبتا
كان او منفيا او لا مطابقة اي اولا وهو باعتبارها فيكون كنسبة
كاذبا مثبتا كان او منفيا فالصدق والكذب على هذا من اوصاف
الخبر واحواله الذاتية باعتبار ذاته او باعتبار جزئه المساوي له
لا من اوصاف الخبر واحواله الذاتية فلا يتصف بشيء منهما الخبر
الا على طريقة صفة جرت على غير من هي له فالخبر ليس بصادق ولا كاذب
بذاته اي بل هو صادق او كاذب بخبره وقد يقال ان معنى الاخبار
عن الشيء ايجابا او سلبا على ما هي على وجه هو اي ذلك الشيء ملتبس به
اي بذلك الوجه في نفس الامر وعلى ما هو به وحاصله بنسبة تامة
الى المكون ان من صفات الخبر واحواله الذاتية باعتبار ذاته لا من
صفات الخبر فلا يتصف بشيء منهما الا على الطريقة المذكورة فالخبر
ليس بصادق ولا كاذب بذاته بل هو صادق او كاذب بخبره
فمن هنا اي من مقام كون الصدق والكذب صفتين ذاتيتين
ثابتين للخبر وثابتين للخبر يقع في بعض الكتب ههنا وفيما سبق الخبر

الحاكية

الاعلام ح

الصادق بالوصف وهذا اولى مما وقع في بعضها وهو خبر الصادق
بالصادق فان خبر الخبر الصادق لا يجب ان يكون صادقا الا اذا
صدق في ذلك الخبر بخصوصه فتقدير الكلام خبر الصادق فيما ان
في ذلك الخبر اذ المقسم هو الخبر المعتبر صدقه ومن ثمة شاع ذلك في
دون هذا فالخبر الصادق على نوعين كما انه فيه اوضح مما مضت
اي كما ثبت من انه اولى هو انه اولا انه لا يقع في العادة دفعة بل
على سبيل التعاقب والتوالي وهو الخبر لا يستحيل ولا يمكن معقول
بل يمكن بمحسوس يستند الى مشاهدة المخبر ولو في صورة التجربة
والمخبر غير مشاهد الثابت على السنة قوم لا يتصور تطابقهم
على الكذب فلو اخبر بامر مستحيل جميع العالم او ممكن معقول غير
الانبياء لا يحصل باخبارهم الجزم به فان قلت فتعريف الخبر
المتواتر يجب ان يذكر فيه قيد الممكن المحسوس ليحترز به عن
الاخبار عن المستحيل او الممكن المعقول اذا كان متواترا فتعريف
الحد منتقض قلت هذا القيد الاخير يفيد فائدة ذلك
القيد فان غير الانبياء من الانسان لو اخبروا مثلا بان العالم
حادث والملك موجود يجوز العقل تواطئهم على الكذب فلا يحصل
له الجزم به نعم لو ذكر ذلك القيد لكان التعريف اتم وافيد وقد
اشرنا الى انه يجوز ان يكون تجربة قوم تواترا عند آخرين وهو
بالفروض متعلق بما بعده وهو موجب الى والبلدان الثالثة
اي البعيدة وهو يحتمل العطف الى والاحتمال الاول اقرب
معنى من الاحتمال الثاني وان كان البلاغة لفظا فههنا امران
احدهما ان الخبر المتواتر موجب للعلم بمضمونه بالنسبة الى من تواتر
هو عنده ولا يوجبه بالنسبة الى غيره فهو حجة للشخص مع

جود

نفسه كمن اذا تواتر عنده خبر وجود الاسكندر بن فيلقوس الرومي
وملكه وصلاحه فله اذا عرض على طريقة شك في الحكم بوجوده
ان يحتج لنفسه بانه مضمون خبر تواتر عندي وكل مضمون خبر
تواتر عندي فالعلم به ثابت عندي فهو العلم به ثابت عندي
وليس بحجة له على غيره الا اذا شاركه في التواتر فيمكن بمزيد ازالة
شكل الغير ان يقول هذا مضمون خبر تواتر عندك وكل ما
هذا شانه فالعلم بمضمونه ثابت عندك وكذا التجربيات والحدسيات
فانها وان كانت حجة للشخص من نفسه لكنها ليست حجة له
على غيره الا اذا شاركه في تجربته وحدسه ومن هذا ظهر ان
العلوم من البادي السنة الاول المذكورة فيما سبق هو الثلاثة
الاول منها وان كان بينها تفاوت اشرنا اليه اثنا تفرقها
دون الثلاثة الاخيرة وان ذلك اي ايجاب المتواتر للعلم بالفروض
ودليل هذين معا انا نجد من انفسنا بوجود مكة وبغداد و
ان لم نرهما ونجد انه اي العلم به ليس الا بالاخبار بفتح الهمزة
او كسرها اي المتواتر او المتواتر والثاني ان العلم الحاصل به
اي المتواتر فروض لم يتصور اربعة اقسام الاول فروض
العلم وفروض ايجاب موجب له كما في العلم المتواتر وايجاب
الخبر المتواتر له وفي العلم التجربي والحدسي وايجاب التجربة والحد
الثاني نظرية العلم ونظرية ايجاب موجب له كما في العلم بنتائج
ضروب الشكل الرابع والثالث وايجاب هذه الضروب لها
الثالث نظرية العلم وفروض ايجاب موجب له كما في العلم بنتائج
ضروب الشكل الاول وايجاب هذه الضروب لها الرابع
فروض العلم ونظرية ايجابه كما اذا بين الاشاعرة ان موجد

هذا العلم بنتائج عندك

اشكال الضروب وايجابها

العلوم الضرورية كالعلوم النظرية في انفسنا بهذا الحق بالبرهان
فان ايجاب العلم بهذا نظري والعلم ضروري وذلك انه وقع
في شرح المقاصد ان بعض العلماء نازع في كون المتواترات و
الحدسيات يقينية فضلا عن كونها ضرورية على ان كثيرا منهم
جعل الحدسيات ظنية فهذا المنازع يلزمه ان يجعل الحاصل من
التواتر التجربي غير يقيني فلا يكون الخبر المتواتر ولو في بعض
الصور موجبا للعلم اصلا فضلا عن كونه ضروريا فكلا الامرين
في حيز النزاع عند عامة الاتفاق واقع في القطعيات والمجربات
والحدسيات والمتواترات ليست من قبيل النظريات واما
انها هل هي من الضروريات ام لا بل هي واسطة ففيه خلاف
نشأ من تفسير الضروري فمن قال انه الذي لا يفتقر الى واسطة
اصلا لجعلها غير ضرورية لافتقار كل منها الى ملاحظة قياس خفي
كما مر فيكون هي عنده واسطة والضروري هو الاول ومن قال
انه الذي يجد انفسنا تضطر اليه فهي ضرورية جدا ولا واسطة
فالنزاع لفظي والمصنف من هذا القوم وههنا سؤال مقدر
تقريره خبر النصارى امة عيسى بن مريم عليهما الصلوة والسلام
بقتل اليهود امة موسى بن عمران عليهما الصلوة والصلوة والسلام
قال في كتاب الملل والنحل كبار فرق النصارى ملكانية
والنسطورية واليعقوبية والكل اجمعوا على ان المسيح ولد
من مريم وقتل وصلب ثم اختلفوا في كيفيات التولد و
القتل والصلب وقد دل هذا على ان الخبر المذكور بطريق
تواتر عند النصارى وقول اليهود انا قتلنا المسيح
بن مريم انما يدل على هذا الخبر نفسه لا على تواتره فلا يجوز تخطئة

ايجاب

الشارح في انه اختار لفظ النصارى موضع لفظ النصارى اليهود
كما قوبهم وخبر اليهود عن موسى عليه الصلوة والسلام بتأبيد دينه
فلا يجوز نسخه ولا يوجد شريعة اخرى بعده خبر متواتر لم يوجب
كونه مضمونه كاذبا لقوله تعالى وما قتلوه وتبوت شرائع اخرى
بعده ناسخة لشرعنا فضلا عن العلم وعن كونه ضروريا وجوابه
ان تواتر هذا الخبر في كل من الصورتين ممنوع فان قيل في ابطال
الامر الاول وجب استلزام لابطال الامر الثاني خبر كل واحد من اولئك
القوم المخبرين لا يفيد الا الظن وكل ما لا يفيد له الا الظن ولو ضم
بعضه الى بعض لا يوجب له اليقين قطعا بوجه اخر هو خبر كل واحد
جائز كذبه بالانفراد وكل ما جاز كذبه بالانفراد جاز كذبه مجموعا فلا يفيد
قلنا هذا باطل اما اولا فلانه تشكيك في البديهيات فلا يستحق الجواب
واما ثانيا فلان الكلي في الصورتين ممنوع وسند انه ربما يكون
مع الاجتماع اي فان قيل في ابطال الامر الاول او الثاني خصوصية
ليس شيء من ايجاب المتواتر للعلم ومن العلم التواتري ضروري اذ لو كان
ضروريا والضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات كما وقع
شيء منهما فيه وقد وقع فانا نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى
من العلم بوجود اسكندر ومن العلم بايجاب الاخبار المتواترة له و
لان المتواتر قد انكر افادته بالضرورة او النظر العلم الضروري او انكرت
جماعة من العقلاء كالشمنية بضم السين وفتح الميم فرقة منسوبة الى
سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبان
العلم لا طريق اليه سوى الحس وبان النظر لا يفيد اصلا والبراهمة
جماعة من الهند قيل انهم انما سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم النبي
صلى الله عليه وسلم وخطئ بانهم ينفون النبوة اصلا مراراً فلا يكون

بنبوة ابراهيم وصدقه فلا وجه لما قيل انهم قوم من الهند اعتقدوا نبوته
لكنهم دخلوا في زمرة الشيوعية وهم يعبدون ابراهيم بل الانهم اصحاب برهام الهندي
الذي تطفلوا عليه واخذوا مذهبه منه فان تشكيك في الضروري على ان الضرورية
الشرطية ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بذاته تارة وبواسطة التفاوت
الى الاحكام اخرى وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا او لقصور في الادراك
كما سيجيء او لدنس الفطرة والنوع الثاني خبر الرسول وهو انسان
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه من الاحكام ويرادفه النبي
وهو المراد ههنا وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف فانه اعم من الرسول
مطلقا واعترض عليه بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على
عدد الكتب فيوجد رسول لا كتاب له فلم يظهر العموم المطلق فيقال
هو الانسان المذكور وله كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة
بخلاف النبي فانه قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام فالعموم المطلق
باق لا يقال المعجز خاصة شاملة لكل فرد من افراد الرسول والنبي
والحق فقد تعريف الرسول بقوله المؤيد اي الثابت صدقه فيما
ادعاه من امر الدين بالمعجز لانا نقول فح يلزم الدور لان المعجز قد
اخذ في تعريفها مفهوم الرسول لانها امر من فعل كتفجير الماء من بين الاصابع
وعدمه كعدم احراق النار كما في ابراهيم قال في شرح المقاصد ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على
ما كان عليه من غير احتراق فان قلت هي بالمعنى المذكور ههنا و
ان خرجت عن العدم لكنها ما دخلت في مفهوم الفعل وهذا الدخول
هو المقصود كما لا يخفى قلت المراد كون النار فاعلة فعل البرد
والسلامة وهذا فعل في جانب النار او ابقاء الجسم على ما كان عليه
من غير احتراق وهو فعل في جانب ابراهيم وان كان كل منهما فعلا

الله

الله تعالى ومنه ظهر لظهار صدق ابراهيم خارق للعادة فخرج به الامور العادية
كصدق زيد به ظاهرا وبالمريد به الله تعالى اظهار صدق من ادعى انه رسول
الله فخرج به الكيد خوارق كثيرة كالسحر والشعبذة وكرامات الاولياء
وكما فيمن تنبأ وقال في معجزتي نطق هذا الحمار فنطق بانه صادق كاذب
وكالارهاص وهو احداث شيء خارق للعادة بدلا على صدق نبي
قبل نبوته وكانه تاسيس لقاعدة النبوة كاظلال الغمام و
تسليم الحجر والمدر وظهور النور من جبين عبد الله ابي رسول الله
وغير ذلك فانه لم يقصد به اظهار صدق مدعي النبوة لعدم الدعوى
ح فعلى هذا يلزم ان لا يكون هذه الامور من قبيل المعجزات وعدها
منها انما هو على سبيل التغليب والتشبيه ويمكن ان يكون مختار هذا
التعريف وهو بعض الاشاعرة ان هذه الامور الارهاصية من
قبيل المعجزات على التحقيق كما جرت عليه كلمة القوم ويكون داخلة
في التعريف فان ما به يراد اظهار صدق المدعي لا يجب ان يقارن
دعواه بل يجوز ان يتحقق قبلها كما في المعجزات الارهاصية تحققه
معها او بعدها كما اذا قال نبي معجزتي الدالة على صدقي في دعوى
نبوتي ما يظهر مني غدا او بعد اربعين يوما او بعد سنة فظهرت
كما وصفه ثم انه اذا ظهرت ظهر له معجزتان احدهما هذا الامر الخارق
عن اول الدعوى وثانيهما ذلك القول المقارن به فانه اخبار
بالغيب لكن العلم بالعجز متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر وعلى
كل من المعجزتين لا يصح من ذلك النبي ان يخلق الناس بالتزام الشرع
ناجزا الانتفاء المعجز للاولى والعلم بكون الثانية معجزة لكن لو بين
الاحكام وعلق التزامها لوقوع ذلك الامر صح عند الامام
ولم يصح عند القاضي كذا في شرح المقاصد الى زيادة قيد وانما معجزة
لصح

قوله فقصد به اظهاره
فيخرج الشعبذة
اذ على الشعبذة
اذ لا صدق له النبوة
ولو اذعى ان اظهاره
الصدق اعم من
يخرج الى قيد عدم
المعارضة لا خراج
لان معارضته الحجر
يمكن تعليمه بخلاف
المعجزة اقول هذا
عامة المعجزة عن
كذب ساحر ظهر السحر
ويدعي النبوة بل ذلك
انما يعلم بنور القلب
فمن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور صحيح الدين

النبي الذي اتخذها النبي حجة لنفسه في دعواه فلا تخرج بذلك عن كونها
معجزة في نفسها لما في واجبة الدخول في المحدود التعريف والا يجوز زيادة
قيد فيه للاحتراز عنها لنفسها والا تحت لكن الزيادة للاحتراز عن ان يتخذها
النبي حجة لنفسه فان اضافته اياها الى نفسه لا تجعلها معجزة له
نفسه في نفس الامر والا عند من له مسكة من العقل فلا يلتبس
في اللا معجزة بالمعجزة والنبي بالنبي وهو ان خبر الرسول يوجب بالا
ستدلال العلم الاستدلالي فهو هذا النوع كما مر في الاول امران لكن
كما بينهما وبين ما مر تعاكس فيكون ما في هذا من نظرية العلم ونظرية
الايجاب موجب له من القسم الثاني من تلك الاقسام الاربعة بعين العلم
الحاصل بالاستدلال الى ان النظر في الدليل وهو قد يقال على الموجود
او المعدوم الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى نفسه او في
احواله الى مطلوب خبري واعتبر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه
دليلا بعدم التوصل بل بكيفية امكانه وقيد النظر بالصحيح لان
الفاسد لا يمكن ان يتوصل به اليه اولس في نفسه وسيلة اليه
فيتناول الدليل في الظن منه المسمى بالامارة كالغيم الرطب والجدار
المتشقق منه السراب والتاجر قليل البضاعة في المعاملة الموصل الى ظن
المطر والانهدام في قريب من الزمان والخسران وهو مفيد في العلوم
الشرعية ما عدا الكلام وقد يقال على الذي يمكن التوصل بصحيح النظر
فيه الى العلم اي التصديق اليقيني بمطلوب خبري الاثبات وهو مفيد
في الدعاوي الكلامية ويسمى برهانا سواء كان انيا وهو ما يكون
الاستدلال فيه من المعلول كالحكم على العلة كتعقب الاخلاط
او لميا وهو ما يكون الاستدلال فيه بالعكس وقد يخص لفظ الدليل بعد
هذا التخصيص بالاول ويسمى الثاني تعليلا فلهذا اللفظ ثلثة معان

بل يكفيه ل

هو م

محترز

مرتبة في العموم والخصوص مطلقا الاعم في الغاية والاخص في
النهاية والمتوسط وقيل الدليل قول ان تام خبري مؤلف من قضايا قوة
مع التاليف من قضايا قوة واحدة حتى اذا اعتبر قضيتان فصاعدا
بلا تاليف لم يكن ذلك من قبيل المعقول اذا جعل التعريف للمعقول
ما نحن بصدده قال في شرحه للشمسية والمراد بالقول الاول المؤلف
من قضايا المؤلف منها المعقول اذا جعل التعريف للمعقول والمؤلف
الملفوظ اذا جعل للملفوظ والمراد القول الاخر اذا كان معقولا على دل
عليه قوله يستلزم لذاته قولا اخر عن المعقول او اما من الملفوظ فيما
انه يدل على معنى معقول فالتلفظ بالقضايا يستلزم تعقل معانيها
بالنسبة الى العالم بالوضع وتعقل معانيها اذا كانت على هيئة الاستلزام
يستلزم قولا اخر فالمراد بالقول الاخر هو القول التام الخبري المعقول
فقط لان التلفظ بالنتيجة لا يلزم من التلفظ بالقضايا ولا من تعقل
معانيها وهذا التقرير حسن جدا لكن القول والقضية في المعقول
والملفوظ مشترك اشتراكا لفظيا والاستعمال اللفظ المشترك في التعريف
بدون القرينة غير جائز اللهم الا ان يقال القرينة في التعريف يحصل من
جانب الصرف فان الدليل مشترك لفظا كالقول والقضية
في المعقول والملفوظ فان خص بالمعقول كان ذلك قرينة ارادة
المعقول في التعريف وان خص بالملفوظ كان قرينة ارادة الملفوظ
فيه وههنا وجه اخر وهو ان المراد بالدليل والقول والقضية على ما
هو المتعارف هو المعقول وحمل على الملفوظ يعرف حاله بالنسبة والمقايسة
فلا يحتاج الى تحرير عبارة جامعة ومانعة لتعريفه قال الفاضل الزاهد في
شارح الشمسية هذا الحد منقوض بالقضية الركيكة لعكسها او عكس
نقيضها فانه يصدق عليها انها قول مؤلف من قضيتين يستلزم

لذاته قولا آخر لكنها لا يسمى قياسا ولا دليلا وقال الشارح في شرحه للشمسية
هذا النقض مندفع فان هذا الحد لا يصدق على تلك القضية او الاتفاق
في العرف انها قضيتان مركبتان ~~وبالعكس~~ والوحدة بل انما يقال
لها انها قضية واحدة مركبة من قضيتين وليس بشيء فان المركب
من قضيتين قضيتان مركبتان وبالعكس والوحدة الاعتبارية قد يرض
التكثر فيجوز ان يكون شيء مع كونه قضيتين واحدا فلا وجه لان يقال
يقال في العرف انها قضية واحدة مركبة من قضيتين والاتفاق فيه انها
قضيتان بل كلا كانا العبارتين مقبولتان في العرف مثلا فان فيه
على ان المذكور في هذا التعريف مفهوم يصدق على القضية المركبة المستلزمة
للعكس بالوجه الذي قبله في العرف فتدبر وقد يقال الدليل قول لان فعلا
يكون عنه قول آخر وهو اعم من السابق لانه يختص بالبرهان وهذا
يتناوله والظني والجدلي والشعري والمغالطي وفيه نظر فان العرف
المذكور هو معرف القياس الذي هو نوع من الدليل المرادف للحجة
ندعاه الاخران الاستقراء والتمثيل فلا يكون جامعا فعلى القول
الاول الدليل على وجود الصانع وعلى عدم عالمه موجود وعلى عدم
العرض هو العالم ووجوده وعدم حيثية ذلك الوجود وعدم العين
الذي هو محله فقد يكون الدليل وكذا المدلول عليه موجودين وقد
يكونان معدومين كما مر وقد يكون احدهما موجودا والآخر معدوما
فالاقسام الاربعة فيكون المراد بالذي يمكن ان يعم من الوجود
والعدم كما اشرنا اليه وكلام الشارح في بعض تصانيفه المراد بالممكن
هو الوجود العيني الذي به الشيء كالعالم معناه ان المراد به هو
هذا المعنى الاعم فقط وكان لقائل ان يقول مفهوم الدليل على القول الاول
يصدق على مثل العالم وعلى حدوثه وعلى مقدمات يدل على وجود الصانع

اذا اخذت عارية من الترتيب اولا من النظر وحركة النفس في الامور
الحاضرة المترتبة عندها فان كان دليل وجود الصانع هو العالم لا حدوثه
ولا المقدمات كما يقتضيه الحصر المذكور في عبارته فالتعريف غير جامع
والحصر ليس بمستقيم على الاول وان كان دليله اعم من كل واحد من الثلاثة
المذكورة فالحصر غير مستقيم وعلى القول الاول الثاني الدليل هو قولنا
هذا المجموع المرتب وهو العالم حادث وكل حادث فله صانع واما
قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر بناء على ان المراد
بالموصول والشيء الآخر الخبر وبالعلم في الموضعين التصديق اليقيني
حتى يؤول الى قولك الدليل الخبر الذي يلزم من اليقين به اليقين بخبر آخر
فبالقول الثاني هو اوفق منه بالاول وهو دعوى هذا الاوفقية مما
يتعجب منه فان مفهومات اربعة الفاظ في قولهم خصصت حتى آل
ما ذكرنا ومع ذلك فهو منتقض بكل قضية بسيطة بازائها قضية اخرى
عكسها كانت او غير عكس وليس القول الثاني منتقضا بها اللهم الا ان
يخص الموصول بوجه آخر بان يراد به القول المؤلف من قضايا فح
لا ينتقض بها اما الامر الاول وهو كونه اي خبر الرسول موجبا
بالاستدلال للعلم فلانه خبر رسول ونبي اظهر الله على يده المعجز يدل على
تصديقه في دعوى الرسالة والنبوة وكل خبر شأنه هذا فهو موجب
للعلم للمخبر واما الامر الثاني وهو انه اي العلم الحاصل من خبر الرسول
المستدلال ملتفت فيه على الاستدلال والاستحضار انه خبر من علم بمضمون
خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل علم بمضمون خبر هذا شأنه فهو مختص
بالامرية ولا يخفى في عبارته من التسامح وهو من وجوه الاول تخالف
مرجعي الضميرين الواقعين في خبر لفظ كل اما الثاني فلان الضمير
المنصوب في قوله استحضار انه راجع الى العلم الحاصل من خبر الرسول

وهو ليس بخبر وقد قال انه خبر الثالث ان مرجع الضمير العلم و
كان مبنى هذه صحة الكلام على الحذف كما قررناه واذا قدرنا المحذوف
يرجع آخر كلامه الى هذا وكل علم هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع و
انت خبير بان العلم الخبري صادق قطعا ومعتبر فيه الصدق جزما فيه
زيادة وايضا العلم هو المضمون وليس له مضمون واما قوله يقع العلم
بمضمون الاحكام ان اريد بها خطابات الله فلا تسامح الى ان هو علم
بمعنى الاعتقاد المذكور فقد علم ان الخبر الصادق بنفسه يوجب
العلم التصديقي والسببان الآخران قد يوجبانه وقد يوجبان العلم
التصوري فان قيل هذا العلم وهو الاعتقاد المذكور انما يكون في الخبر
المتواتر فقط الى الكلام في خبر علم انه خبر الرسول بان سمع ذلك
الخبر من فيه او بان تواتر عنه او بان الهم الله الانسان اياه او بان
افاده في رؤياه الصادقة انه خبره وبغير ذلك ان امكن ثم سياق
هذا الكلام لا سيما قوله واما خبر الواحد فاما وهو جواب سؤال
مقدر تقريره ان الخبر الذي تروية الآحاد من الرسول خبر فيجب
ان يفيد العلم وليس كذلك وتقريره جوابه انه انما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول حتى لو ازيل عنه هذا العارض يفيد
العلم والاعتقاد المذكور بمضمونه سواء كان ذلك الخبر في الشرعيات
وهي امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له بنفسه
الى الجزم فيها باحدهما او في العقليات وهي ما ليس كذلك بل الطريق
الى الجزم فيها باحدهما وليس كذلك فان خبر الرسول وان
علم انه خبره لا يفيد القطع في القسم الثاني ويفيد في القسم الاول
كذا في شرح المواقف فان قيل اذا كان الخبر متواترا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم او مسموعا من فيه كان العلم الحاصل به

ضروريا كما في سائر المتواترات والحسيات وفيه لف ونشر مرتب
لا الاستدلال الثاني كما ذكر قلنا ان الخبر المتواتر عنه صلى الله عليه وسلم
ثلثة علوم الاول العلم بانه صوت صدر من المخبر به وهو علم ضروري
ماخوذ من حس السمع قطعا الثاني العلم بكونه خبر الرسول صلى
الله عليه وسلم كالعلم بوجود مكة وذلك ايضا ضروري كما اختار
او واسطة بين الضروري والنظري كما مر الثالث العلم بمضمونه
وثبوت مدلوله مثلا قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على
من انكر علم بحس السمع انه صوت او لكل الجميع به متواتر
ثم علم بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهما ضروريان
ثم علم منه انه يجب البينة على المدعي وهو الاستدلال وفي الخبر المسموع
من فيه العلمان الاخيران فقط فان قيل الخبر اما الكاذب
والكلام لنا ههنا فيه او الصادق وهو اما الملا مفيد للعلم كالا
خبار النظرية الصادرة عن البراهين او المفيد للعلم
وهو على اقسام احدها البديهي المحتاج الى التنبيه وثانيها
مجموع المقدمتين البينتين الانتاج وثالثها خبر الله ورابعها خبر
الملك وخامسها خبر اهل الاجماع وسادسها الخبر المقرون
بما يرفع عنه احتمال الكذب فعلم ان الخبر الصادق مطلقا
او المفيد للعلم منه لا ينحصر في الستة على المذكورين قلنا الى
واما العقل فهو يقال على معان منها الجوهر المجرد الموجود لجواهر
مجردة ومادية واعراض وفيه علم انه عشرة اشخاص او انواع
منحصرة فيها وانها وسائط بين الله وبين ما عداهم من الموجودات
ومنها التعقل وهو نوع رابع للعلم على ما مر وعليه قوله صلى الله
عليه وسلم من فارق دنيا فانه عقل لا يعود اليه ابدا

البينة على المدعي

ومنها قوة للنفس بها يعرف فيما يختص من البدن المدبر فيه
تصرفا ثانيا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وقوة عملية ومنها قوة
لها بها تتأثر وتستفيض العلوم عما قدرها من المبادي والعالية و
يسمى عقلا نظريا وقوة نظرية وقصد تعريف العقل بهذا المعنى فقال
قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات لكنه شامل للحواس
ومنتقض بها ولا يلائمه ما سبق من قوله والا فالعقل وقوله والسبب
الظاهر كالنار للاحراق هو العقل لا غير وقوله ليشمل المدرك كالعقل
وقوله ونظر العقل يعني ترتيب المبادي والمقدمات ولو قال
هي قوة للنفس بها تعقل لاختصرت العبارة ولو سلمت من
النقض المذكور ومنها كل من المراتب الاربع المشهورة للنفس
من العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل المستفاد والعقل
بالفعل ومنها النفس في كل من هذه المراتب ومنها النفس مطلقا
فقال المحققون من اهل الفلسفة والاسلام انها جوهر مجرد في
ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقال الجمهور
انها ليست بجوهر مجرد ثم اختلفوا فقال اكثرهم انها جوهر غير مجرد
ثم اختلفوا فقيل النار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء
فيه وقيل الماء فيه وقيل مجموع الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل
جزء لا يتجزى في القلب وقيل الاجزاء الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره وفي شرح المقاصد وكان هذا مراد من قال ان هذا
الهيكل بعينه وقيل جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه
الاعضاء لورانى علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء
سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم مخالف مشاب
معاقب فاهم حافظ لهذا الهيكل عن المحسوس عن تطرق الفساد

اليه

اليه لا يتجه اليه تبدل ولا انحلال تفارق فيه حيوة وانتقاله عنه
الى عالم الارواح موت وهذا مذهب جمهور المتكلمين وقيل
اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق
العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب الثابتة
منه الى جملة البدن وما قيل من ان العقل جوهر يدرك به قد اشتهر
فيما بينهم ان العقل يدرك المعقولات بذاته ومعلوم ان ذات العقل
هو العقل ليس الا فهو مدرك ومدرك به معا وايضا يفرق بين
العقل وذويه ولو بالاعتبار وذو مدرك فيكون العقل مدركا
به ثم يجوز ان يكون هذا العقل مجهولا او معلوما وان يكون لفظ
الغائبات اي المعقولات والمراد بها النظريات التي توغلت
في الغيبة مرفوعا او منصوبا بالوسائط اي الطرق الحاسبة
من المعرفات والادلة والمحسوسات بالمشاهدة يمكن حمله على كل
من هذه المعقولات الجوهر والعرض ويمكن لكل من قائليها الفتح
اذا قيل هذا المعرف والمستحسنة ان يعرف النفس والعقل به
وقال الاقلون انها غير جوهر ثم اختلفوا فقال بعضهم هو عرض
وهو المزاج فنفس كل شخص مزاجه الخاص وقال بعضهم مركب
من الجوهر الغير المجرد والعرض وهو مجموع العناصر الاربعة والشهوة
والغضب اعلم ان اهل السنة والجماعة اعتقدوا ان الاشياء
اصول الاول كل ممكن واقع بقدرة الله تعالى واختيار ابتداء
الشأن اثر المختار غير الواجب الثالث قوله تعالى اذا دام
دوامها عرفيا فهو عادة وسنة وتركه اتباعا ومخالفته لها خرقها
والمتكلمون بان النظر الصحيح يفيد العلم عادة بمعنى حصوله من الله
بطريق جرى العادة غير تام النظر من جهة العبد وان

الحكماء قالوا اولا بقواعد ثلث الاول المبدا الذي يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا
هو العقل الفعال المنتقش بصور الحادثات الثابتة ليس في جنابه بخل بل هو
عام الفيض لكن يتوقف حصول فيضه على استعداد قابل منفعل الثانية
النظر بعد الذهن اعدادا ثانيا ان تعطيه استعدادا قريبا لقبول الطف النظر
وهو يفيض عليه من المبدا وجوبا وثانيا بان النظر الصحيح يفيد العلم
اعدادا ان بعد الذهن لفيضان العلم عليه من واهب الصور فيفيض
منه عليه فيضانا وبالجملة لزوما عقليا وان المعتزلة قالوا اولا بضوابط
ثلث الاول الافعال الاختيارية لغير الله تعالى ليس يخلقها الثانية
محلها يخلقها الثالثة الحاصل من افعال المكلف قد يوجب لفاعله فعلا
آخر فالحركتان المذكورتان كحركة اليد مع حركة المفتاح ويسمون الايجاب
المذكور توليدا ويجعلون كلا الفعلين لفاعل واحد فالحركتان المذكورتان
فعل عبد واحد لكن الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد وثانيا بان
النظر الصحيح الصادر من الناظر العالم مباشرة يفيد العلم الصادر منه
توليدا وكل منهما فعله وما قد يتوقف عليه حصول العلم البديهي كصرف العقل
وتعليب الحدقة والاصغاء وما شاكلها يلزم هذه الطرق الثلث
ان يكون حاله كحال النظر بعينه في الاتفاق كما ذكر المص من ان
الخبر المتواتر موجب للعلم الضروري وخبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي
معناه على ما هو المذهب نقلا انه يوجبه ايجابا عاديا بلا لزوم عقلي
لا استعداديا معه كما هو مذهب الحكماء ولا توليدا كما هو مذهب المعتزلة
والسببية المذكورة في قوله واسباب العلم ثلثة وقوله فهو سبب للعلم
ايضا ان كسائر الحواس وصادق الاخبار يجب ان يراد بها معنى
يوافق المذهب كما ينافي المذهبين الاخيرين صرح بذلك للاعضاد
والاذكار وكما فيه بل في احد تعريفيه اعني النظري منه بل في قولنا بل

نظر صحيح يفيد العلم مطلقا من خلاف جماعة في غاية الكثرة منه خلاف
فرقة انكروا المحسوسات فقط فانهم قالوا النظر في المحسوسات ولو صحيح
لا يفيد العلم ومنه خلاف فرقة انكروا البديهيات فقط فقالوا النظر
فيها ولو كان صحيحا لا يفيد ومنه خلاف السمنية في جميع
النظريات كالسوفسطائية ومنه خلاف بعض الفلاسفة
لا في جميع النظريات بل في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن
ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما
الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاحلى كذا في شرح المقاصد
وسلموا افادته العلم في الحسابيات والهندسيات ومنه خلاف
الملاحدة في الالهيات فانهم قالوا معرفة الانسان بالله وصفاته
لا يحصل له بالعلم بل يحتاج في هذه المعرفة الى امام معصوم مؤيد
بنور قدسي نفسي عن الفكر بالكلية او بالتوقف فكرية نافية عالمية
عن كل فكر او ملقن من الله او الملائكة او من امام آخر يعرف الله
بالله من جلاله وجماله ثم يهتدي الخلق الى معرفته ويعلمهم طريق الحق
ويحذرهم من السبات وهم يخلون خلو زمان من الازمنة
عنه وربما يلوح من مطالعة كتب الصوفية ومن مناظراتهم
انهم ذاهبون الى هذا بعينه حتى روى بعضهم ان النبي صلى الله عليه
وسلم قال الشيخ في قومه كالنبي في امته بل محاذاة ما قال علي
لمتى كانبيائهم بني اسرائيل وقال آخر من لا شيخ له فشيخه الشيطان
الى غير ذلك ثم افترقت هذه الطائفة فرقتين فرقة قالوا العقل
لا يهتدي الى معرفة الله مطلقا بل هو معزول بالكلية عن الطلب
الالهي وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف عليها بالكلية
لكنه غير مستقل بالمعرفة بل لا بد له من امام يرشده الى وجوه

ن

في الالهيات وغيرها

صح

مذهب ملاحدة وكذا الصوفية

الاولة ويوقعه على دفع الشبهة ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى
عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار فكما ان الابصار لا يقدر
على ادراك البصرات الى الكلية فاذا الحلف الشمس يقوى عليها بنورها
فيحصل الملوك كذلك عقول الناس عن المعارف الالهية وبوجود
الامام وعقله يقوى عقولهم عليها والما وقع هولاء الفرق في هذا
الخلاف اما الاول فلما مر واما البدايل فلشبه كثيرة عشر
منها للسمنية وذكرت في المواقف ومما هو شبهة الحلل في دعاويهم
عروض كثير الاختلاف بين العقلاء ولزوم تناقض الاراء و
الجواب ان ذلك الاختلاف والتناقض لفساد بعض النظر
حتى لو صح كل نظر كما وقع ذلك في النظريات اصلا واتحد الحل فيها
مذهبا ما اتفقت المجوسية واليهودية والنصرانية والمجسمة
والشيعة والمعتزلة وغيرها وصار الكل اهل الحق فلا يبقى
الى العلم في كل صورة على ان ما ذكر يقوى الى الاستدلال
بنظر العقل واثباته في صورة واحدة على نفي نظر العقل ونفي افادته
للعلم على وجه العموم وفي جميع الصور التي منها هي هذه الصورة
فهي مذكورة هي هذا الاثبات ما تكتفي فيتناقض مذكورتكم لاشتماله
على قولين احدهما لا شيء من النظر بمفيد للعلم وثانيهما بعض النظر
وهو الذي افاد التصديق بهذه المسالة الكلية مفيد له فان
زعموا اي السمنية ان ما ذكروه من الاستدلال معارضة للقياس
منه بالفاسد منه فلنا لا وجه لذلك فانا نختار ان ما ادعيناه
من كون النظر الصحيح عند العلم بديهي والمعارضة انما يكون
في النظريات بعد اقامة الدلالة ولو اخترنا نظريته واقمنا عليه
الدليل ثم زعموا انه المعارضة المذكورة فان تبينوا تلك المسالة

الكلية

الكلية فانا انما ان بعد الاستدلال لكم شيئا ان يقينا بها وبانتفاء اضدادها
فلا يكون فاسدا فيتناقض او لا يفيد اليقين فلا يكون معارضة
وان قالوا بالظن بها وجعلوا منشا الظن بها هذا النظر والاستدلال
المفيد له فقد وقعوا التناقض من انفسهم بلا مؤنة تعبهم هذا
الزعم في حقهم فتدبر فان قيل كون كل من النظر الى خلاف وقد وقع
وان كان نظريا لزم اثبات النظر اي لكل الموجبة الكلية التي موضوعها
النظر بالنظر المعين في مقدمات مخصوصة المفيد له وانه دور
مصرح فان كل فرع لاصل نظري يتوقف عليه ويستفاد منه
فهذا الفرع موقوف على اصله هذا واصله لكونه مثبتا به موقوف
عليه قلنا نختار كما الامام الرازي الشق الاول ونمنع عدم وقوع
الخلاف وتناقض الاراء فيما هو الضروري اذ قد يقع فيه اختلاف
ذكر مسيو وقوع الخلاف في البديهي نفيا او اثباتا او لا في بعض شبع
المسوفسطائية والجواب عنها وثانيه كذلك في شبهة يقدح
فيما يوجبه الخبر المتواتر والجواب عنها وثالثه كذلك ههنا حسيا
لمادة شبه وردت من الناس في هذه المواضع السلمة اما الى
والاستدلال من الاثار الصادرة من العقول فان بعض الناس
ناقص او انقص او كامل او اكمل فيكون العقول كذلك
وشهادة من الاخبار كما في قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان وقوله انهن ناقصات عقل وقوله ونحن
معاشر الانبياء وقد مر وغير ذلك او نختار كما امام الحرمين
الشق الثاني ولزوم اثبات النظر بالنظر ونمنع لزوم الدور
اذ النظر الى وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل وهو انا
نثبت قاعدتنا وهي كل نظر صحيح يفيد العلم بثبوت ثلاث

قوله والزم اثبات النظر اي اثبات وجود النظر مطلقا مفيدا للعلم بالنظر المخصوص وفيه دور لان افادة النظر المخصوص موقوف على افادة مطلقا بان يقال هذا النظر مفيد لنظر وكل نظر مفيد العلم مطلقا فيتوقف على افادة النظر المخصوص

قوله والنظر قد يثبت اي العلم موقوف على افادة النظر المخصوص وافادة النظر لا يتوقف على العلم بان كل نظر مفيد للعلم فلا دور صلاح الدين

کتابخانه
مجلس شورای ملی

قضايا بديهية ومن ثمانية منها كليتان وثالثها شخصية يحكم
بها على جزئي معين من افراد النظر الصحيح بالاتفاق فندعي ان
كل نظر صحيح يفيد العلم لانه مشتمل على ما يستلزم العلم مع عدم
المانع وكل ما شأنه هذا اليقين ويستلزمه فهما ان الصغرى والكبرى
تانك البديهيتان الكليتان وقد نظرنا فيهما نظرا جزئيا فافادنا
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم ويستلزمه ثم ان حكمنا بان هذا
النظر الجزئي الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم حكم بديهي
لا يحتاج فيه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصيتهما فقط
من غير ان نعلم انه من افراد النظر الصحيح او لا يعلم وهذا الحكم شخصية
البديهية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية التي هي فرعها
ضرورية وبالعكس لان الحكم على شيء واحد بتقلب نظريا وضروريا
للاختلاف في العنوان كما فيما نحن بصدده وفي الشكل الاول
العلم على المدعوى النظرية اذا كان كبراه ضرورية فلا يلزم الا توقف
هذا الفاعل لكونها نظرية على الملك قضايا بديهية كليتين و
شخصية هي فرعها وليس واحدة منها لبداهتها موقوفة على
هذا الفاعل فلا دور والعلم الثابت بالعقل على قسمين
احدهما ما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري وهو ما لا يتوقف
حصوله على نظر وفكر وانما اعني النظر والفكر يطلقان في الاصطلاح
على معان يمكن ان يقال في بيانها وضبطها ان الحركة النظرية
لا يحصل للناظر من اول مبدأ كان بل لا بد هناك من مبدأ الوجود
الشريف بالمفرد بل من مبادئ يتيقن او يظن منها مناسبتها له
ثم المبادي لا تتوصل اليه الا على هيئة مخصوصة واذا اردنا
تحصيل مجهول مشعور به من وجه تحركت النفس حركة ارادية

من مقولة

من مقولة الكيف النفساني بانتقال بها من صورة الى صورة الى ان
يجد مبادئه من الذاتيات والعرضيات والحدود والاوساط
فتستحضرها متصلة متيقنة ثم تتحرك فيها فيرتبها ترتيبا خاصا لتؤدي
الى تصور المطلوب بكنهه او بوجه ما اقوى واكمل مما كان اولا المتعلق
به يقينا او غير يقيني فههنا امور حركتان ومبادئ حاصلة الحصول
مشتملة الاولى واولها في الوضع مبدأ الثانية وترتيب النفس
وتوجهها نحو ذلك المطلوب وازالتها لما يمنعها اياه من الغفلة
والصور الفاسدة والشاغلة وملاحظتها المقصد لانها تنحذف
بعضها ويأخذ بعضها لترتيبه وغاية تقصد حصولها ومن كان
هذا اضطربت مقالة العلوم في تعريف النظر والفكر فالسيد في شرح
المقاصد وفي كلام الامام الرازي نعم ان نظر البصير الصحيح شيء ينظر
البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر
الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع
في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته
يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة عقله من شيء الى
شيء الى ان يحصل له العلوم المترتبة المؤدية الى ذلك الشيء المطلوب
فمن ههنا يقال ان النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى
اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة عن اشراق النور
الالهي الموجب لفيضان المطلوب وان اخرى تحديق العقل نحو
المعقولات طلبا لما يدل بفيضان المطلوب عليه وبعبارة قريبة
منه ملاحظة العقل لما هو حاصل عنده ليحصل غيره والفكر عند
المحققين كما يؤدي اليه ذلك الكلام هو مجموع هيئتي الحركتين
والامور المتقدمة الاخرى لازمة وقد يحصل كما يشير اليه ذلك
هو

الترتيب ويقال هو ترتيب امور معلومة للتاوى الى مجهول آخر
وقد يذكر بعد معلومة او مظنونة وهذا مبنى على ان العلم هل يتناول
الظن ام لا والمنطقى المشهور يراد فى كل من معنييه وقد
يطلق الفكر على معان آخر كالعلم والتصديق والحكم بان كل الشئ
وجميعه اعظم من جزئيه وهذا من الاوليات فالمراد بهذا الحكم بعد
تصور معنى الكل وهو ههنا الموضوع وبعد تصور الجزء والاعظم
وهو الواقع فى جانب المحمول وبعد تصور المعنى التفضيل ومعنى
من وتصور النسبة الحكمية لا يتوقف على شئ اصلا ومن
توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون
بالتوهم مثلا اعظم من ذلك الانسان او زعم ان الاعظم بمعنى الاصغر
او بمعنى آخر فهو لم يتصور معنى الكل والجزء والاعظم وكالعلوم و
احكام ان من التجربيات والحدسيات وغيرها اذا قيل بها و
ثانيهما فاثبت منه بالاستدلال ولو لم يفسر بقوله اى النظر
فى الدليل بما مر منه لكان اولى سواء كان ذلك الاستدلال
استدلالا من وجود العلة الموجبة او عدمها على وجود المعلول
كما اذا راى الصقل او المندل فى الليل مثلا نارا قوية مشتعلة
فعلم ان لها دخانا او على عدمه او من وجود المعلول او عدمه على وجود
العلة كما اذا راى فى اليوم مثلا دخانا فعلم ان هناك نارا
او على عدمها وبالجملة فكل من طريق الذهاب من جانب العلة
الى المعلول ومن جانب المعلول الى العلة هو الاستدلال وقد
يخص اى الاستدلال الاول بالتعليل فللتعليل معنيان احدهما
هذا وثانيهما ما مر ويخص الاستدلال الثانى بالاستدلال
فهو الانتساب وهو ما يتوقف على نظر وفكر ويرادفه النظرى والا

استدلال

وفق

ولم يرد انه بالضرورة والاكتسابى ههنا الا هذين المعنيين
بقرينة كونه فى مقام الحصر ويوسم الاكتسابى بمفهوم فاثبت بالاستدلال
وقد يطلق هذان اللفظان على معنيين آخرين متقابلين الضرورى
ما لا يكون تحصيله مقدورا للمكلف كالاحساس الذى السبب
اختياريا له فانه يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هى وكيف
حصلت ومن اين حصلت وكالعلم بالوجدانيات مثل علم
الانسان بلذته والمه وبالامور العادية مثل العلم بان الجبال
الموجودة ثابتة لم ينقلب ذهبا ولا فضة وكالعلم بان الشئ
كل شئ ذى جزء فانه اعظم من جزئه وكالعلوم الاولية والاكتسابى ما يكون
تحصيله مقدورا او بعبارة اخرى هذا الحاصل بمباشرة الاسباب
بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلال للاثبات
وكالتصفية والالهام فى الكلمات وكالاصغاء وتقليب
الحدقة ونحو ذلك كاستعمال الشامة والذائقة واللامسة
لقصد ادراك خلقت له فى المحسوسات فالاكتسابى بهذا المعنى
اعم مطلقا منه بالمعنى الاول ومن الاستدلالى لصدقه على
الضروريات التى بتوسط اسبابها بالاختيار وكل استدلالى
اكتسابى ولا عكس كليا واما الضرورى بهذا المعنى فهو
فى مقابلة الاكتسابى بالمعنى المذكور آنفا فهو اخص مطلقا منه
بالمعنى الاول لما ثبت من ان نقيض الاعم مطلقا اخص
من نقيض الاخص مطلقا ومن ههنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اى بعضه اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة
الاسباب بالاختيار سواء كان نظريا او بخلاف بعضه
الآخر الذى لم يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار كاستعمال

ع

السائم واحساسي حرارة الهواء وبرودته على حين غفلة وابصار الشيء الجند
عدم القصد اليه وبعضهم جعل ذلك العلم بعينه او العلم الحاصل بالحواس
مطلقا الذي ذكر العلم منه ضروريا الى ان العالم حادث دون العلم
القديم فانه واسطة بين الضروري والاكتسابي كما اشير اليه فيما سبق
فيرجعان الى كاتحاد الوجود وتغير الاحوال وكبعض الاحساس
والتخيل والتوهم ويكتسبان الى واسباب بديهية او لا ثلثة وفي قوله
نوع تعليل اشارة الى انه لا نوع فانه قد يكون التصور الشيء بكنهه او بوجه
او التصديق بحاله اليقيني او الظني وفي قولهم العالم حادث ضروري
او اكتسابي نحو بنظر بان التصديق بالتصور كما في المصدق بخلاف
قولهم انه ضروري او المسند الى وكان مبنيا على ما ذهب اليه
الرازي من ان التصورات باسرها بديهية والى التصديق وهل
ينقسم الى قسمين والالهام القذف في القلب ما يلقى من المعاني
تصورا كان او تصديقا في القلب بطريق الفيض الى بلا اكتساب
وفي الاحياء ان العلم قد يحصل بالاكتساب وصلة الدليل ويسمى استبصارا
ودراسة بعضا او يختص به العلماء وقد يحصل ويتبع الفكر بطريق
الاكتساب وصلة الدليل ويسمى الهاما ويختص به الاولياء وهو
منقسم الى قسمين قسم لا يطلع فيه العبد على السبب الذي يستفيد منه
ذلك العلم وذلك الاطلاع مشاهدة الملك الملقي ويسمى الهاما ويختص
به الاولياء والاصفياء وقسم يطلع فيه عليه ويسمى وحيا ويختص به الا
نبياء انتهى كلامه وعلم منه ان الالهام على يكون على قسمين احدهما
اخص وثانيهما اعم وقع تمثيله ومقابلته الى الوحي وان هذا التعريف
المشهور لمعناه الاعم والا ينتقض بالوحي وقوله ويختص به الانبياء
لا يستقيم شرعا لقوله تعالى واذا وحيت الى الحواريين ان آمنوا

وبه سوى وقوله واوحى ربك الى النحل ان اتخذي الآية وانما يستقيم
عرفا ليس الى واحد من على وجه التساوي بل الترادف كما اصطلح
عليه البعض من تخصيص العلم تصورا بالكسب لنفسها وتصديقا
باحوالها ومن تخصيص المعرفة بالبسائط تصورا او تصديقا او
من تخصيص المعرفة بالجزئيات تصورا او تصديقا والكما اصطلح
عليه من ان المعرفة هو الادراك الذي يسبق الجهل او الاخير من الا
دراكين المتعلقين بشيء واحد ينحلان بينهما عدم والعلم هو الادراك
الذي لا يعتبر شيء من هذين الامرين القيدين فيه والفرق
الاول بين العلم والمعرفة باعتبار متعلقهما والثاني بينهما نفسهما
والثاني باعتبار ذاتهما الا ان تخصيص المعرفة بالكسب مما لا وجه له
لانها قد يقع في مقابلة المرض او الفساد وقد يجيء بمعنى الثبوت
قال الشاعر وصحح عند الناس اني عاشق وغيري ان لم يعرفوا عشق من
فكون في مقابلة الانتفاء فيتوهم التخصيص المذكور ان الالهام
من اسباب العلم بالمرض او الفساد او الانتفاء او مقصوده انه
ليس من اسباب العلم بالشيء مطلقا ثم لما فرغ من مباحث النظر
اراد ان يمهد اثبات وجود الله تعالى وصفاته فقال والعالم
قد يطلق على جملة ما سوى الله تعالى من الموجودات ومنه ما سيجيء
مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده اي مجموع ما سوى
الله تعالى من الموجودات سواء كان مخلوقا ذلك الغير لخصوصه
فهو مما يعلم به الصانع او ما يعلم به الشيء يجب ان يكون معلوما
قبل ذلك الشيء لم يتعلق به بخصوصه واليه اشار سبحانه وتعالى بقوله
سبحان الذي خلق الازواج كلها مما تنبت الارض ومن
انفسهم ومما لا يعلمون وقوله ويخلق ما لا تعلمون ويسمى المجموع

باحوالها او من تخصيص العلم تصورا بالكليات وتصديقا

عالما لكونه كلا صالحا لان يعلم فيكون علما على وجود الصانع او يكون
بعضه المعلوم علما عليه فلفظ العالم في هذا الاطلاق مفهوم كلي يقال
ولذا جاز تعريفه وجزئي خارجا ولا كان حقيقا ان يزيد ويثنى ولا يجمع وقد
يطلق على غير الله تعالى الموجود المناسب بالاعتبار وفيه عالم الاجسام
والاول ان يقول عالم الاعيان فان العين اعم من الجسم ويقابل للعرض
وعالم الاعراض لم ينظر اليهما فيخرج منهما عوالم اخر فيقال في النظر الاول
عالم الجماد وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الانسان وفي النظر الى
الثاني عالم الالوان وعالم الاحوال والروائح الى غير ذلك من الاعتبارات
حتى اشتهر فيما بينهم بين الصوفية ان جملة ما وجد غير الله تعالى
ثمانية عشر الف عالم كل يزيد وينقص ويجمع ويكون بعض من افراده
في بعض وتعريف العالم بالمعنى الاول قد سبق ذكره فيخرج عنه بقيد
سوى الله صفات الله تعالى عن العالم بل عن حرمه لانها كما سيجيء
ليست غيره الذات كما انها ليست عينها وبقيد الوجود الا
عدم والمعدومات وغاية تعريفه بالمعنى الثاني ان يقال انه الغير المناسب
بالاعتبار الموجود فيه رد الى الجهالة اذ لا يعلم مقدار المناسب
الاعتباري فقد علم ان الموجود الغير اعم من العالم فان جوهرا
فردا مشخصا موجود غيره وليس بعالم ومن هذا ظهر ان الحكم بالحدوث
او بشيء آخر على العالم بان يقال يراد لا يقتضي الحكم به على جميع اغيار الله
ولما كان الحكم بحدوث كل موجود غير الله مما لا بد منه ههنا قرن ذكر العالم
بان يقال يراد به بقوله بجميع اجزائه من السموات السبع سماء القمر
وسماء عطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشتري
وسماء زحل والكرسي والعرش وما فيها من الكواكب السيارة والثابتة
والملائكة ومن الانوار والطلوع والغروب والدوران وغيرها ومن

يقال ح

معنى

الارض وما فيها من الماء والهواء والنار وما فيها ومن المعادن والنبات
والحيوان ومن الالوان والروائح والطعوم وغيرها مما لا يمتنع
الوجود وهو ما يقتضي ذاته وجوده والا لواجب الوجود وهو ما يمتنع
يقتضي ذاته وجوده بل ممكن خاص وهو ما لا يقتضي بذاته شيئا
منهما وهذا بالاتفاق واما حدوثه وقدمه الزمانيان فاختلافا انه
المعتزلة فيهما ثلثة الاول ان العالم والجسم محدث بذاته وصفاته
اي صون واعراضه اي مخرج بهما من العدم الى الوجود والمراد بكونه
مخرجا منه اليه انه كان معدوما في زمان فاقتضى علته التامة وجوده
موجودا واليه ذهب اليه ارباب الملل من هذه الامة وغيرهم الثاني
ان قديم بذاته وصفاته اي غير مسبوق بالعدم واليه ذهب اكابر
من الفلاسفة كارسطو واشيعته المتقدمين كثاوفرسطس و
ثامسطيوس والمتاخرين كابي نصر الفارابي وابي علي ابن سينا والتفصيل
الاتي ذهب الى قدم اشخاص السموات والافلاك التسع الثامن منها
فلك البروج والتاسع الفلك الاطلس المسمى بالفلك الاعظم في اصطلاح الشرع
بالكرسي والعرش والى قدم اشخاص الكواكب السيارة والثابتة
بعدادها اي مبدئياتها المعينة والهيولى الاولى التي كلامنا فيها
هذا الجوهر الذي ليس في حد ذاته متصلا ولا منفصلا ولا واحدا و
لا متعددا ولا ما شاكل ذلك من الاوصاف المتقابلة بل يستفيدها
فيما حل فيه ويجامع كلا منها وهو هو بعينه وصورها المشخصة
الجسمية والنوعية فالصور الجسمية جوهر متصل في حد ذاته
ممتد في الجهات مدرك من الجسم في بادي النظر وهو نوع واحد
والنوعية جواهر آخر بسببه يصدر من الجسم آثار مختلفة كامتناع
الانفكاك والانثلام وقبوله سهولة وعسرا كالاختصاص بحالة

يقتضي

ن

الفصل

قطع النظر عن الصورة الجسمية والصورة النوعية لانها حادثة لان الصورة الجسمية يقبل الاتصال والانفصال والنوعية يقبل الكون والفساد والاختلاط في قلبك ان اراد لو كان كذلك يقال لكن لا بالنوعية بزيادة لا فقال هكذا او لكن بالنوع

بحسب طبعه من الاشكال والامكنة والاوضاع وغيرها وهو انواع شكل
جدا وكلا الجوهرين قال في الهيولى والكوكب الركب هو الجسم الطبيعي
عندهم والى قدم صفاتها الشخصية الفارقة من مقاديرها واوضاعها
وانتقالاتها وغيرها بخلاف صفاتها السيالة كحركاتها واوضاعها فان
كل حركة من حركاتها بفرض ما زمانا مسبوقة بازلى فيكون حادثة
قطعا لكن اصل الحركة ونوعها قديم فان حركة كل فلك واحدة متصلة
من الازل الى الابد وكذا الوضع والى قدم العناصر بمواد حالها الاولى
المعينة وبصورها الجسمية لكن بالنوع بمعنى انها اى العناصر وان
خلت عن صورة جسمية شخصية بعد ان كانت مشغولة
بصورة شخصية اخرى لا الى الكلية لم تخل قط عن صورة ما فالحفظ
نوع الصور في افرادها المتعاقبة في مطلق العنصر فيكون هذا النوع
قديما بالامرية لكن خصوصية النارية او المائية او الهوائية او
الارضية لا يلزم ان يكون قديمة لثبوت قبولها للكون والفساد
وبصورها النوعية لكن بالجنس فان جنس الصور النوعية
تحت انواع تتوارد وتتعاقب على العناصر والمركبات لا الى اول
فاشخاصها وانواعها وان لم يدم الازلا وابدا لكن جنسها دائم قديم
بالامرية الثالث انه قديم بذاته دون صفاته من صور وامزجة
واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة كثاليس الملطي وانكسا
غورس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون واختلفوا
في تلك الذات فقيل جسم ثم قيل انها العناصر جملتها وقيل واحدها
ثم قيل انها الشراب فتلطف فحصل الماء فازداد اللطف فالهواء
فازداد الكثافة فالماء فكثف فالارض وقيل النجار فلطيفه
الهواء والطفه النار وكثيفه الماء واكثفه الارض وقيل الماء

اول ج

الواو عواقدها ج

فكل فالنار وقبل النار
تكثف فالهواء ج

فكثيفه

كثيفة الارض ولطيفة الهواء والطفه النار ومن دخانها السماء
ومن سفلها الكواكب وقيل جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر
والسماوات وقيل اجسام صغار صلبة لا يقبل الانقسام الا بحسب
الوهم فقيل انها كرات وقيل مضلعات غير جسم فقيل ان نور وظلمة
والعالم حصل من امتزاجهما وقيل نفس وهيولى وقد تعلقت
الاول بالاخرى فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت
فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت
الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت
جسما وملخص كلام هؤلاء القائلين باسرهم هو ان وجود
اصل العالم واساسه نور ناش من وجود الله لازم له بل منها
تلازم من الطرفين فامتنع انفكاك احدهما من الآخر كما فيما بين
الشمس ونورها وقد توقف جالينوس في الكل توقفه في امر
المعاد واما الامر الرابع وهو ان يكون الجسم محدثا بذاته قديما
بصفاته فغير معقول فان قيل نحن اطلقنا الفلاسفة القول بحدوث
شيء من العالم واجزائه قال نعم انهم اطلقوا القول بحدوث كل ما
سوى الله تعالى من مقولة الجوهر اعني بالابداع المحض العقل
والنفس والهيولى والصورة والجسم ومن مقولات العرض
التسع الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة
وان ينفعل وان ينفعل فالمجموع عشرة اشرت اليها بقولي
فمن تجد تفسير الثوابت حسب ... متى قام الحي بالحين يشي
لكن تعني الاحتياج الى الغير وسموا حدوثا ذاتيا ومنه الحادث
الذاتي وهو الممكن المحتاج الى الغير وتقابلها القدم والقديم الذا
فالقديم الذاتي هو الله وحده والقدم الذاتي خاصته لا يعني بسبق

وفي جمع
المعقولات
تبيان الشعر
لصاحب
المنظومة الحسنية
في رسالة في المنطق
منظومة في بيت واحد
الموقوف

العدم فعليه كما مر وسمي حادثا زمانيا ومنه الحادث الزماني وهو
الممكن المسبوق وجوده بعدمه ويقابلها القديم والقديم الزماني ان
ثم الى دوامه وكذا الدليل على وجه التصريح فالانسان البهائم ههنا
وفيما سبق من قوله والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء جاعلة فالايمان تعريف جموع اسماء الاجناس
اذا لم يلاحظ خصوصيات افرادها كما ههنا جائز وبالحقيقة
يرد الجموع الى واحد ثم يجد حالا الى ممكن فاعلى اذ الممكن
الخاص الذي له قيام بذاته فلا يكون الواجب لكونه غير ممكن
ولا صفاته لكونها غير قائمة بذاتها واختلافها بالامر به ومعنى قيامه
لا يعني قيام الشيء بذاته الذي هو اعم من قيام الممكن بذاته او
قيام الواجب بذاته عند المتكلمين الا بتحيز اي بتحيز الحيز
والمستوفي بنفسه وذاته اي يكون تحيزه غير تابع لتحيز شيء آخر
ومعنى عدم قيامه بذاته بل بغيره كما في العرض عندهم ان يكون
تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر اي الجوهر وهو العين الذي هو
موضوعه اي محله الذي يقومه اي يحتاج في وجوده اليه فان المحل
اما احتاج اليه الحال في وجوده الخارجي فهو الموضوع والحال
العرض او احتاج في وجوده وهو الدور الباطل هو وما
بمنزلته لو لم يحتج شيء منهما الى الآخر فلا حال ولا محل وقد مر من
الكلام فيهما ومعنى تحيز قيام الممكن بذاته وعدم قيامه بها ما مر يدل على ان
كل ممكن فهو جسم او جسماني اي جزء جسم او عرض حال فيه فلا وجود شيء من
المجردات فضلا عن الاعراض القائمة بها وعند الفلاسفة معنى قيام
الشيء واجبا كان او ممكنا بذاته استغناؤه عن محل يقومه كما في القيوم
تعالى وكالهيولى والجسم والعقل وليس معنى قيامه بشيء آخر

والامر

داخلة

الى الممكن بذاته

الى الحال عند البعض والى الصورة او اعتاده عند البعض الى الموضوع

افتقاره

افتقاره الى محل يقومه وهو ذلك الشيء الآخر بل اختصاصه اي ذلك الشيء
به اي الشيء الآخر بحيث يصير الشيء الاول تعلقا اي للثاني وبالشيء
الثاني متعلقا اي للاول فيجوز ان يكون الشيء الواحد قائما بذاته و
بشيء آخر كالصورة الجسمية والنوعية فان كلا قائمة بذاتها وبالهيولى
ويجوز ان يكون القائم بالغير لا شيئا اي امرا اعتباريا سواء كان
ذلك الغير مختصا بان اختص به مرتبة الى الاول تعالى الى الشيء
مع الحركة اولا وسواء كان متحيزا كما في سواد الجسم وبياضه مثلا
او لا كما في صفات الباري سبحانه والعقول والنفوس تابعين
مركب من جزئين وسيوف ما يراد بالجزء فصاعدا اتصل
الجزآن او الاجزاء على هيئة نوع من انواع الخط او السطح او غيرهما
وهو اي المجموع منها ومنها الجسم عند اهل السنة والجماعة وقال
القاضي وابنه الجسم كل واحد منهما لا المجموع وقال النظام
انه بل العين مجموع اعراض مجتمعة وقال الفلاسفة انه المركب
من محل هو الهيولى وما حل فيه وهو الصورة وفي تحقق الجسمية
عند البعض لا يكتفى بالجزئين بل لا بد فيه من ثلاثة اجزاء متلاصقة
لا على هيئة الخط بل على وضع المثلث ليتحقق الابعاد الثلاثة
التي الطول والعرض والعمق وهي الابعاد المفروضة اولا وثانيا
وثالثا وعند البعض لا بد من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة كما مر
ثم ثلثة مثلها منطبقة عليها وعند البعض اربعة فعلى شرح الصحائف
بان يكون ثلثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط ليحصل
مخروط ذو اربعة سطوح كل مثلث وفي شرح المقاصد بان
جزآن وبحيث احدهما في سمت آخر جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء
آخر واما لم يفرض الثلثة على وضع المثلث والتلاصق على ما مر بحيث

ما معنيين احدهما لكن كما
في العلم الطبيعي منسوبا
الى الطبيعة الخ اي
ميراث الاثار واعرض
يفرض في الجواهر لكن ان
متحققة بلا ذوات ثلثة
وثانيهما الجسم التعليمي
يسمى تعليميا اذ يبحث عنه
في العلوم التعليمية
الى الرياضية منسوبا
بدون التعليم فانهم كانوا
لانها انما تعاليمهم
عند اهل دلالتها
الى الاربع دون الثلاثة
بانه كم قابل للابعاد
الثلثة المتقاطعة على
الزوايا القائمة ولو اردنا
ان نجمعها في رسم قلنا
هو القابل من غير ذكر الجواهر
والكم هذا عند الحكماء
واما عند المتكلمين فهو
ان الجسم
قابل للقسمة
المعتزلة وهو الطويل
العريض العميق

يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز الشيء لاستلزامه الانقسام
وعند البعض من ثمانية بان يفرض اربعة على وضع المربع ثم فوقها اربعة
اخرى كذلك ليتحقق تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة بيان ذلك ان
خطا اذا وقع على خط آخر بحيث لم يتحدا فان كان قائما عليه ان يميل
الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكون متساويتين ويسمى كل
منهما قائمة وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر
ويسمى حادة والاخرى اعظم ويسمى منفرجة فاذا امكن ان يفرض في العين
بعد اي خط مستقيم كيف اتفق ثم آخر تقاطعه بحيث يحصل منه
بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم فجملتها اثنتا عشر قائمة فالبعد الاول
لا يعني له ولمجاز اصلا والثاني له نوع تعين حيث يجب عليه ان
يقطع الاول على القيام والثالث كمجاز متعين شخصا لا يتصور فيه
تعدد اصلا فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قوائم وقال بعض المؤلفين
والكسا قراطيس من الاوايل لابد في الجسم ولو في غاية الصغر من
اجزاء لا يتجزى غير متناهية ثم الظاهر ان صرف المتكلمين اجمعوا
على القول بامكان الجزء وقوعه وبجواز التركيب بين اجزاء اثنين
كانت او ثلثة او زايد لكنهم اختلفوا وتنازعوا في ان الجسم هل يكفي
فيه التركيب من جزئين ام لا ثم هل يكفي فيه التركيب من ثلثة او ضعفها
او اربعة او ضعفها على الوجوه المذكورة او لا بل لا بد فيه من اجزاء لا
نهاية لها فهذا المذكور من النزاعات قال صاحب المواقف انه
لفظي اي راجع الى اطلاق لفظ الجسم فكل فرقة من الفرق اطلقه
على بعض من المركب من الاجزاء اورده الشارح بانه ليس هذا
المذكور من النزاعات لفظيا لاجماع الاصطلاح بل
هو نزاع معنوي وقع في ان المعنى الموجود في الخارج الذي وضع

لفظ الجسم بازائه هل والحاصل انهم اتفقوا على ان الجسم حقيقة لا ينفك من
التركيب من الاجزاء فهل هو مجرد التركب مع الغير او الجمع وهذا نزاع معنوي
صرح بذلك المواقف لا لفظي كما زعمه الاعدل ثم اذا كان الجمع فهل يكفي فيه
التركيب من جزئين ام لا يكفي فيه ذلك على ما من التفصيل فيكون
هذا النزاع ايضا معنويا لا لفظيا ان لفظية كل من النزاعين بل من هذه النزاعات
ومعنويته محتملة وتعيين احدهما موقوف على قصد المتنازعين والله
اعلم بذلك والاحتجاج بانه يقال لاحد الجزئين الى كان في تحقق
الجزئية لولى اطلاق لفظ الجسم لما الى آخر ليس بعد كلاما من محتمل النزاع
معنوية ولفظية لو عين جزء مركب اصلا لا الجوهر وهذا التعميم جار على
المذهب الاول وكل قسم من قسمي متسميه معنى يحصل فالقسم الاول هو
الجسم الثاني هو الجوهر الفرد عندهم واما على المذاهب الاخر فليس بجار
اذ محصوله ان يقال العين اما مركب من اجزاء فلها ثلثة او اربعة
او ستة او ثمانية على الوجوه المذكورة او من اجزاء لا نهاية لها وهو الجسم
او غير مركب من ذلك وهو على قسمين احدهما ما ليس بمركب
اصلا وهو الجوهر الفرد وثانيهما ما كان مركبا من انقص من المعدود
او مركبا منه لا على الوجه المذكور او مركبا من اجزاء متناهية وهذا ليس
بجسم ولا جوهر فرد بل واسطة بينهما نعني بالجوهر العين الذي لا يقبل
الانقسام اصلا لا فعلا ولا وهما ولا فرضا عقليا والفرق بينها
كما في شرح المقاصد ان الانقسام الاول يؤدي الى الافتراق والا
نفصال في الخارج بخلاف الاخيرين والوهمي اذا اريد به ما يكون
بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الحسية قد يقف
اي لا يقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال
القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فانه يتعلق بالكليات المشتملة

على الصغيرة والكبيرة والمتناهية والغير المتناهية انتهى والصواب
ان تقرأ التفت بالتاء المثناة من فوق فالتقدير ليرجع ضمير اليها الى العقول
البديهية ان تلتفت العقول البديهية فيه لا تقدر او تقرأ التفت بالياء المثناة
من تحت والتقدير بالياء المثناة من فوق ويرتكب فيه حذف اي لا يقدر
ان العقول البديهية فيه اي في الانقسام البديهي والقابل ان نقول ان
اريد بعدم القدرة على التقسيمات الغير المتناهية ان الوهم لا يحصل التقسيم
الغير المتناهية بالفعل فهو والعقل سيان فيه لا اذ لا يحصل من
لشيء منهما وان اريد ان الوهم لا يقدر على تقسيم بعد تقسيم لا الى حد فهو
اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك فان اكتفى به في بيان
وقوفه فليكتف به في بيان وقوف العقل ايضا وان يقول ظاهر ان
ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراكه بجميع جزئياتها حتى الصغيرة
والغير المتناهية مثلا وقد وقع في شرح شرح الاشارات ان الالتفات
ان اريد بها ههنا القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن
طرف اندفع هذا السؤال الاخير وجوابه ان عدم الوقوف في التقسيم
لا يتوقف على التصديق بمثل ذلك الحكم الكلي والقاعدة بل التصديق
بالمشخصات الشخصية فان ادراك البديهي بان هذا القسم منه يتميز
فيه طرف عن طرف فكذلك وهكذا الى ما لا يتناهى كاف في عدم الوقوف
فالحق عدم الفرق بين وهمي الانقسام وفرضيته الى ما دل عليه
بعض نسخ كتاب الاشارات وزعموا ان تلك الاجزاء لا يقبل الا
نقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا ولم يقل وهو الجوهر الفرد
من ورود المنع على انحصار مفهومه في المركب فيه فان ما لا يتناهى
او العين الذي لا يتركب لا ينحصر عقلا الى يتم ذلك ثم الثانية الجزء
على بطلان الهيولى والصورة قد يتخيل تشبثها لكن تجرد النفوس

اي م

مما لا يتمشى ان يبرهن على بطلانه بل قد يبرهن على حقيقته والقول
الرابع اثبات الجزء وهي كثيرة في المطولات انه لو وضع كرة وهي
جسم يحيط به سطح مستدير ومستوفيه حقيقة صحيحة الاستدارة
تحديدا على اخرى مثلها لم يتماسا الا بجزئين منهما لا يقبلان الا
نقسام في الطول والعرض فقط حقيقة مستو وهو السطح الذي
يمكن ان يفرض في جميع جهاته خطوط مستقيمة لم تماسه الا بجزء منها
غير منقسم اصلا او لو ماسته بجزئين منها لكان احد الامرين وهما ان
يكون فيها خط بالفعل او سطح مستو بالفعل او سطح منحن به والسطح
المنحني بالا يكون مستويا ولا مستديرا وهو سطح يمكن ان يفرض في
جانب تقعير نقطة بعدها عنه في جميع جوانبه على السواء وان يكون
ذلك السطح لا مستويا بل مستديرا او منحنيا خفيا فلم يكن تلك الكرة على
الامر الاول كرة حقيقية ولم يكن ذلك السطح على الثاني سطحا
مستديرا وكل منهما خلف ثم ذلك الجزء اما جوهر وهو المط او عرض
اعني النقطة وفيه المط فان عدم انقسام الحال يقتضي عدم انقسام المحل
وهو ههنا هو الجوهر الفرد فان قلت عدم اثبات الجوهر الفرد ولو
في الجسم لا يفيد المط الا على تركيب الجسم من آحاده بحيث يكون
المجموع منها جسما فاثبات هذا الوجه في اثباته يمكن ان يستنبط منه
الدلالة عليه فانا اذا اردنا تلك الكرة بتمامها على ذلك السطح يتماسه
ظهر كون سطحها بل سطح كل منهما من ذي السطح المستوي مؤلفا
من الجواهر الفردة ومعلوم بالحدس ان الذي تحت السطحين
الى النهاية الجسمين لا يخالف حاله في التركب حالهما وبه يتم
المط والشهير عند المشايخ وجهان من الدليل الوجه الاول
انه لو كان كل عين منقسما وقابلا للانقسام الى ما لا يتناهى لم يكن

ان او وضعت على سطح مستو وهو كم متصل يقبل الانقسام

يتم و

الجزء له الذي يكون بها اصغر من الجبل معلوم بالضرورة اصغر منه
لان اي وذلك اي المذكور من كثرة الاجزاء وقلتها انما يتصور
في الشيئين اثنان اي اجزاء كل منهما او اجزاء احدهما واما الشيء
الذي لا اثنانية في اجزائه فلا تصور فيه النقطة اصلا الوجه الثاني
اي والكلام من هذه الادلة الثلثة ضعيف اما الوجه الاول من الدليل
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة الذهنية اذ النقطة هي النهاية
للخط فلا توجد بالفعل في محيط الكرة والى وسط سطح المستوي
وهو اي ثبوتها مستلزم الجزء وثبوته لان حلولها في جزء المحل
يشبه حلول السريان كحلول الماء في الورد وحلول الدهن
في اللبن والبياض في الجسم حتى يلزم من ذلك الحلول ثم من عدم
انقسامها عدم انقسام المحل وربما يتبين ذلك بعبارة اخرى وهي
ان المحل قد يكون له اعتباران اعتبار انه منقسم واعتبار انه غير
منقسم وما قد حل فيه ان كان بالاعتبار الثاني فعدم انقسامه
لا يدل على عدم انقسام محله كالنقطة الحالة في الخط فانها يحل فيه
من حيث تناهيه وانقطاعه وهو وان كان قابلا للانقسام
لكنه يقبله من هذه الحيثية وكذا حلول خط في السطح
وحلول السطح في الجسم التعليمي وما جرى وهي ان حلول الحال في
المحل اما ان يكون من حيث ذلك المحل او من حيث لحوق طبيعة
اخرى له فان عدم انقسام الحال يدل على عدم انقسام المحل في
الاول دون الثاني كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح
في الجسم التعليمي فان كلا من هذه الحوال انما يحل في محله لا من
حيث هو هو بل من حيث له لحوق طبيعة له وهي التناهي و
الانقطاع قال في شرح المقاصد والحق ان حديث السطح و

اخرى و

الكرة

والكرة قوتين وتماسهما بجوهرهما فورتين والقول بان موضع
التماس منقسم بالفرض مخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض
شيء غير شيء وهذا في النقطة مع اذ به انقسم خطا او سطحا او
مستديرا فرض انطباقها على السطح المستوي وعند زوال التماس
من ذلك الموضع الى موضع اخر يتعين الكرة من قوات الاضلاع
وههنا ثلثة ابحاث الاول انه ناقض نفسه حيث ضعف هذا
الدليل وقواه في شرحيه والثاني ان الحق ضعف الحديث
المذكور فانا لا نسلم تماس الكرة والسطح المذكورين بجوهرهما
فضلا عن ان نسلم فورته بل تماس الاجسام كلها بالسطوح و
الخطوط والنقط والكل اعراض لا جواهر ولو سلم فلا نسلم ان كلا من
ذينك الجوهرين لا يقبل الانقسام ولو توهم فرضا الثالث
ان وجه ضعفه هو ان قوله وهذا في النقطة مع مسلم ولكن ليس الكلام
فيها بل في محلها وانه فيه غير محال بناء على انه حلولها فيه كما على وجه
السريان كما مر فجاز استحالة انقسام الحال وامكان انقسام
محله فقد علم ان ذلك الحديث ضعيف وان الصواب ما في هذا
الشرح دون الشرح المقاصد ويحتمل ان يكون ما فيه مرجوعا اليه
ما في شرح المقاصد وان يكون مباينا في السابق عليه واما الوجه
الثاني منه فلان اي واما العظم والصغر في الجسم باعتبار المقدار
التابع له لا يمكن الا بجزء او قلتها واما الوجه الثالث منه فضعيف لمنع
قوله وان لم يمكن ثبت المدعى كيف والانقسام والانقطاع خصوصا
النوعي ممكن ظنا فلا يلزم الجزء الذي لا يتجزى واما الوجه الثاني
على كثرتها ايضا اي كادلة الاثبات فلا يخلو عن ضعف وقد
ذكرت وبين ضعفها في مطولات كتب هذا الفن والله اعلم بالصواب

اي و

الحسين

رد الزنادي هذه المسألة الى التوقف وقد نقل ان ابا الحسين البصري
توقف فيها فآل الى نفي اثبات الجوهر الفرد وتركب الجسم من
آحاده نجاة عن كثير من كلمات الفلاسفة وهذا الكثير مثل
اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية وما يلزمها وانه
كلمة بل كلمات بعضها فوق بعض لانه يؤدي الى قدم اساس العالم
واصله كما مر من ذهابهم الى قدم الهيولى بعينها وقدم الافلاك والكواكب
باشخاصها واعراضها الشخصية والى قدم صورة ما وجسم ما في العنصريات
وهو اصل العالم واساسه فوجد ذوات قديمة غير واجب الوجود
ولا شبهة في ان القول بذلك الظلمة والمؤدي اليها ذلك الاثبات
فانها لو لم يثبتا لم تقم دليل على قدمها وقدم الجسم فثبت ان اثباتها
يؤدي الى ظلمة القدم المذكور فهذه ظلمة ويؤدي الى نفي حشر الاجساد
دون نفي حشر الارواح الذي عندهم جزاء الجزء البدنية وانما يؤدي اليه
لان زيدا مثلا يدخل في هوية بدنه صورتان شخصيتان جسمية
ونوعية ويلزمها حالة شخصية لها صارت هوية معينة فلما فني
بدنه فنيت هذه الامور الثلاثة كلها وقد استحال اعادة المعدوم عندهم
فاستحال اعادة بدن زيد بعينه بل باجزائه الاصلية ويؤدي الى كون
الاجساد حقائق مجعولة باعتبار الصور النوعية فيقتضي كل جسم خصوصية شكلا
مخصوصا وخيرا معينا ووصفا خاصا الى غير ذلك من صفاته فلا محال
لاختيار فاعله وقائم يجعل على كل جسم ما جاز على الآخر كجواز برد الماء على
النار وحرق النار على الافلاك بناء على عدم تناهيها لم يصح الجزاء
واحوال القيامة وغير هذه من القواعد الاسلامية بخلاف اثبات
الجواهر الفردة والقول بتماثلها وتماثل الجسم المؤلف منها فيكون
زيد مثلا الجملة المعدومة من الاجزاء اجتماعها فيه وافتراقها منه

عندهم

الف

الف الى مترقى شريفة فصيل في امكان وقوع نفيت القادر المختار
لان اختصاص كل جسم بشخصه لا بد من ان يكون المرجح
مختارا اذ نسبة الموجب الى الكل على سواء ويثبت المعجزات
واحوال القيامة والجنة والنار وغير هذه من قواعد الدين ثم مكتفى
المذاهب ان الحكماء ذهبوا الى اختلاف حقائق بعض الاجزاء
الجسم وهو المنوع وفيه واستبعد وان يذهب عاقل الى ان
النار والماء حقيقة واحدة لا يختلفان الا بالعوارض كالانسان
دون الفصول والمنوعات كالحيوان وكيف ولم يسمع نزاع
في ان الجسم جنس بعيد وان جمهور المتكلمين ذهبوا الى تماثل الجواهر
الفردة بانفسها فتماثل الاجسام كلها وان طائفة منهم ذهبوا الى
التماثل الاول دون الثاني ولا يختص من جعل بعض الاعراض واخلا
في حقائق الاجسام فلا يجب ان يكون جزء الجوهر جوهرا واما
العكس اي القول بتخالف الجواهر الفردة في الجسمية وتماثل
الاجسام المركبة منها فليس بمعقول وعن كثير ويجوز ان يكون
منصوصا على اثبات فيكون كون هذا الكثير من كلمات الفلاسفة
مصرحا به في الاصول على الهندسة لا شبهة في ان كثيرا من هذه الاصول
لا يمكن اثباته الا على تقدير انتفاء الجزء وثبوت الهيولى فلو اثبت
الجزء ونفي الهيولى كان محال الاثباته منه اذ يمكن لنا ان نعمل
كل خط شيئا مثلثا مساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط
المركب من جزئين الا بان يقع جزء على مثلثها وانه يوجب
انقسام المثلث وهذا مشكل ومنه ان كل زاوية فانها يمكن تنصيفها
فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى ضلعي الزاوية فيشكل ومنه
ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فيلزم المركب من الاجزاء الوتر يلزم

انقسام الجزء الذي في الوسط فيكون منقسما ومنه ان نفرض خطا
من جزئين فينضم فوق احدهما جزء فيحصل زاوية قائمة فوتر ما
يجب ان يكون اقل من الاجزاء الثلثة واكثر من الاثنين لما بين
في الاصول من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من
كل منهما فيلزم انقسام احد الثلثة بل كلها فيتبين كونها اجزاء ومنه
اصل آخر وآخر وقد كثر هذا النوع من الاصول في كتاب الاصول
لاقليدس الصور لكنه لا يظهر كونه مما يبتنى عليه **دوام حركة
السموات** ازلا وابدا **وامتناع الخرق والالتيام عليها** لظهور
انها ليست من مسائل علم الهندسة حتى يبتنيا على مسائل اولى منه كما
هو ذات مسائله ولا من مسائل علم الهيئة فان البحث عن حركة
السموات قدرا وجهة منها دون حركتها دواما هو مسائل علم
الحساب فان بعض مسائله مما يبتنى على الاصول الهندسية بل هما من
مسائل العلم الطبيعي المبتنية على ادلتها المذكورة فيه **والعرض** اي
ممكن خاص او الممكن الخاص الذي **لا يقوم بذاته** ويسمى ان
صفات الله ممكنة بذواتها ومعلوم انها لا يقوم بذواتها فهي داخلة
في هذا المفهوم وقد خرجت عنه بقوله **بل بغيره** بناء على ان صفاته
تعالى ليست غيره على ما هو المصطلح عليه عند قدمائه ليس غير
صفاته والا يلزم يكون صفاته غيره او الغيرية على تقديرها
جانب آخر وعلى تقدير القيام بالغير **بان يكون تابعا له في التحيز**
للعلم تعيين بان يكون **مختصا به اختصاص التابع بالمتبوع**
الى **بعض الاعراض** وهو الاعراض النسبية السبع الاضافة والاين
والمتى والوضع والملك وان ينفعل وان ينفعل ومن احكام العرض
الكلية انه لا ينتقل من محل الى آخر ومنها انه موجود خلافا لابن

كيسان

والصوت

كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جوهر فالحرارة والبرودة
واللون والطعم والصوت والطعم والرائحة مثلا ليست عنده
باعراض بل جواهر ومنها انه كما اشير اليه غير قائم بنفسه بل بالغير
خلافا لابي هذيل العلاف واتباعه من اهل البصرة فانهم جوزوا الارادة
عرضية تحدث لا في محل وجعلوا الباري مريدا بها ولا يشبه على احد
ان كلا من الخلافين ليس بشيء يعتد عليه ومنها انه لا يجوز قيامه
اذا كان واحدا بالشخص بمحلين خلافا لقدماء زعماء ان
الثوب قائم بمتضادين والجواز بمتحيزين والاضافة بالاخوين
الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في المتجانسين والى هاشم
زعم منه ان التأليف عرض قائم بجوهرين ومنها انه يمتنع قيامه
بعرض آخر خلافا للفلاسفة زعما منهم ان السرعة والبطوء قائمان
بالحركة ومنها انه لا يبقى شيء من زمانين بل كله على التقضي والتجدد
وتوهم بقائه فيما يسمى قارا بتجدد الامثال خلافا لبعض المتكلمين
والفلاسفة ومنها انه **يحدث في الاجسام وفي الجواهر** الفردة
لا غير حتى ان الجوهر الفرد الواحد بالشخص يقبل الحيز والا
عراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة ونحوها خلافا
للنظام من المعتزلة دون الفلاسفة كما انه يحدث في الجسمانيات
يحدث في الجواهر المجردة كالعقول والنفوس الناطقة الانسانية و
بالجملة فهذا القول قد اورد لبيان بعض احكام العرض وليس
من تمام تعريفه فيتخيل ان تفسير القيام بالمعنى الثاني صفات الله
**وقيل هو من تمام التعريف احترازا به عن صفات الافعال
كالالوان** زعم بعض من القدماء انه لا حقيقة للون اصلا
وانما الكل امر متخيل واقتصر بعض على نفي البياض واثبات السواد

والجمهور انها كيفيات حقيقية **وانواعها** البسيطة **قيل** اثنان **السواد**
والبياض والسواد في تركيبه منهما حمرة ام لا فان نهاية اختلاطهما
حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء كما في القتامة التي تشرق
عليها الشمس والدخان الذي يخالطه النار فان كان السواد غالبا
على الضوء فالحمرة وان كانت اشتدت الغلبة فالقتمة وان غلب
الضوء على السواد فالصفرة والصفرة ان خالطها سواد مشرق
فالحمرة والحمرة ان خالطها بياض فالزنجارية التي الى الكهبة
او اسود ازرق فالكمراتية والكراثية ان خالطها سواد وقليل حمرة
فالنيلية والنيلية ان خالطها حمرة فالارجوانية وعلى هذا القياس
وقيل خمسة السواد والبياض **والحمرة والخضرة والصفرة ايضا**
والسواد مما ذكر صريحا او اشير اليه انما يحصل **بالتركيب** من
هذه الخمسة وحدها او مع غيرها فان كل اثنين او زيد من الاجسام
الملونة من الالوان الخمسة اذا سحق سحقا ناعما وخلط بعضها
ببعض يظهر منه الالوان يخالف كلها من لون ما اختلط بعضه
ببعض بحسب مقادير ذلك المختلط وهذا دال على ان سائر
الالوان مركبة منها وقيل كل لون اصل ولا تركيب
ثم ان اللون جنس سافل فوقه متوسط وهو الكيف المبصر وفوقه
متوسط آخر وهو الكيف المحسوس وفوقه عال وهو الكيف وكل
ما هو فوقه فهو عرض عام كالعرض والوجود واما الانواع التي
تحت اللون فقد قال في شرح القاصد الظاهر من كلام القوم
انها السواد والبياض والحمرة والصفرة وغير ذلك كما ان انواع
الكيف المحسوس هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو
ذلك الا ان تحقيق هذه انواع اللون هو البياض المخصوصة

الى

التي لا تتفاوت فيها افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وفيه بل
في كل ما يقال بالتشكيك حتى ان الصفرة من الكيفيات ليس مطلق الحرارة
بل الحرارة المخصوصة التي يكون في افرادها على السوية بحركة الاشعة المعروفة
مثلا والصفرة من الكيفيات ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا
يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس **والمكان** جمع الكون ويراد به
الاين اعني حصول الجوهر اي العين في الحيز **وهي** اربعة انواع
الاجتماع والافتراق وهما متضادان **والحركة والسكون** وهما
متضادان اقول ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتوسطهما فيه ثالث فالافتراق
والا فالاجتماع ثم الاجتماع بين جوهرين لا يتصور الا على صفة
واحدة وان امكن تعدد اشخاصه والافتراق يتصور على وجوه متعددة
متفاوتة من القرب والبعد حتى تنتهي غاية القرب الى الاجتماع و
غاية البعد الى الوصول بين طرفي بعد العالم بتمامه واما ان لا يعتبر
فان كان حصوله في حيز مسبوقا بحصوله في حيز آخر فالحركة وان
كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون **والطعوم وانواعها**
البسيطة **تسعة المرارة** وهي ابعد الطعوم من ملائمة الطبع
قربت من الاعتدال **والحرافة والملوحة والعفوصة والتفبض**
والفرق بينها ان القابض يتقبض ظاهر اللسان والعفص يتقبض
ظاهر وباطنه فيتنفر منه الطبع الكذوب تنفر الشديد من تنفره من
القابض والحلاوة والدسومة والحموضة والقفاهة كما في ماء
اللحم وقد تقال القفاهة على الطعوم الصالحة في الاكل كما في الاسفاناخ وما لا يحس
بطعم لانه جيد لا ينحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة
كالحديد ثم يتركب من هذه التسعة طعوم لا يحصى مختلفة

الطعوم جمع طعم بالفتح وهي الكيفية المدركة بالفم واما بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام كسيد

فقد يكون لنوع المركبات اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض
كما في الحضض بضم الضاد الاول وفتحها نوع من الدواء وكالزوقة
للمركب من المرارة والملوحة كما في الشيحة وقد لا يكون كالحلاوة
والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندبا و
المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان والروائح والذوائق
كثيرة غير مضبوطة وليس لها اسماء مخصوصة واسماؤها
على وجه العموم من ثلثة اوجه الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال
الملائم طيب والنافر منتن الثاني باعتبار ما يقارنها من طعم
فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة الثالث بحسب الاضافة
الى محلها كرائحة الورد ورائحة التفاح وانت خبير بجريان التحقيق
المنقول آنفا من شرح المقاصد في انواع اللون والطعم والرائحة
المذكورة والاظهر ان ما عدا الالوان من الاعراض لا يعرض
الاجسام دون الجواهر الفردة وفيه حكم بخلاف ما ذهب
اليه المتاخرون من المعتزلة من ان الجوهر الفرد الواحد بالشخص
يجوز ان يحله اعراض كثيرة سوى الحيوة والاعراض المشروطة بها
كالعلم ونحوه وما ذهب اليه الاشعري وجماعة من محققي مذهبه
في انه يجوز ان يحله كل ما ذكر على ما مر ويطلق عليه الخلاف قوله
ويحدث في الاجسام والجواهر واذا تقرر ان فنقول الكل اي كل فرد
من افراد العين والعرض حادث اي مسبوق بالعدم لتناهي الاعراض
وحدوث كل منها فبعضها ينقطع بحدوثه بالمشاهدة بالبصر كما في الاعراض
البصرية او بالاحساس بحواس اخرى كما في المسموعات والمذوقات
والمشمومات والملموسات والقسم الاول كما في حدوث الحركة بعد
وجود السكون وحدوث الصوت بعد وجود الظلمة وهي عدم النور

عما من شانه هو كالتقابل بين الملكة والعدم وهذا هو المشهور
بين الجمهور وعليه التعويل وقد يقال انه كيفية وجودية يمنع بين
الابصار فالتقابل تقابل التضاد وكانا الرائحة بها ههنا وحدوث
السواد بعد وجود البياض وحدوث الحرف الصوت بعد وجود
الحرف الصامت كما في هاء وهو وهي وحدوث الحلاوة والطيب
والحرارة بعد وجود المرارة والنتن والبرودة وبعضها يجزم
بحدوثه فاما المعدوم بالدليل كما في اضداد ذلك المنقطع بحدوثه
بالحواس فان العدم يتاخر العدم السابق اذ معناه عدم السبوقية
بالعدم والشبهة لذي مسكة في الكفاية بينهما واللاحق لان العدم
موجود قطعا وكل موجود اما واجب لذاته او لغيره فالقديم كذلك
فهو اذا كان واجبا لذاته فظاهر ان قدمه ينافي عدمه السابق
واللاحق والثاني وان لم يكن واجبا لذاته بل كان واجبا لغيره
لزم استناده اليه اي الواجب لذاته بطريق الايجاب دون
التقييد والاختيار اذ الاثر الصادر عن الشيء الفاعل بالتقييد
والاختيار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة والاتفاق
بين الفلاسفة والمتكلمين قال في شرح المقاصد والنزاع فيه
مكابرة فامتنع ان يكون فعل الفاعل المختار قديما ثم قال و
الذي صرح في شرح الاشارات من ان الفلاسفة يذهبون الى
ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ
الاول جل ذكره ليس بفاعل مختار بل الى ان قدرته واقبال
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختار
من الحيوان والفاعلية المجبرين من ذوي الطبائع الجسمانية
والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه فهو

المنقطع

اقترانه

في التقدم والافتقار عن الصانع تعالى معنى كما هو منهم واحترز
عن شناعة التصريح بذلك النفي والاكتفاء عندهم موجبا بالذات لا
فاعلا بالاختيار لشهرته من ان يمتنع والمستند الى الموجب القديم
قديم لا يجوز ان يتصف قبل وجوده ولا بعده بالعدم وفروع
اشياء تخلو المعلول من العلة كالشامة واما الاعيان وحدوث
كل منها فلان كل عين لا يخلو عن حادث بل مشتغل به دائما وكل
ما هذا شانه حادث فكل عين حادث واما المقدمة الاولى الصغرى
فلان كل عين جسما كان او جوهرا لا يخلو اما عن الحركة او السكون
وهما حادثان فلا يخلو اما عن حادث اما لعدم الخلو عن احدهما والا
مشتغل به فلان الجسم او الجوهر ان كل فرد منهما لا يخلو عن الكون
في حيز وكل كون في حيز فهو اما حركة او سكون فكل فرد منهما لا يخلو
عن احدهما فان كل فرد منهما ان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك
الحيز بعينه فهو ساكن فلكونان سابق ولاحق يجتمعان في الوجود
ولكونه انان متعاقبان وله حيز واحد وان لم يكن مسبوقا
بكون آخر في ذلك الحيز بل كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فهو متحرك فلكونه كونان سابق ولاحق متعاقبان في
الوجود ولكونه انان متعاقبان وله حيزان وهذا معنى قولهم في
تعريف الحركة والسكون الحركة كونان او متعاقبان في انين
متعاقبين لكن في مكان وحيز واحد والقابل ان يقول ان فرضه
من عين حدث متحركا او ساكنا فقد حصل استمرار وجوده مع
حركته او سكونه في ثلثة آنات متعاقبة ان يقول ان هذا المتحرك
له ثلثة اكوان في ثلثة انات في ثلثة احياز وهذا الساكن له ثلثة
اكوان في ثلثة آنات في حيز واحد فان كان هذه الاكوان

الثلثة

الثلثة باسرها في المتحرك او الساكن حركة واحدة او سكونا واحدا
فقد انتقض التعريفان باجمعهما اللهم الا ان يراد ان اقل الحركة او السكون
الكونان المذكوران وان كان الكونان الاولان وحدهما او
الاخيران وحدهما الحركة او السكون كان الكون الباقي واسطة
بين الحركة والسكون ومعلوم انه ليس باجتماع ولا بافتراق
فلم يكن الكون محصورا في الاربعة وجوابه التزام ان هناك حركتين
او سكونين فان الواسطة كونا كان او آنا او حيزا وان كان
واحدا بالذات لكنه اثنان بالاعتبار فمن كل من الاخيرين باعتبار
كونه منتهى ومبدأ وفي الاول قول باعتبار وقوعه في المنتهى والمبدأ
ثم بين هذا المعنى وما قال في مباحث الابن من شرح المقاصد
ان حصول العين في حيز ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو
الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكو
حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول في حيزين متنافيا
حيث جعل كلا من الحركة والسكون في هذا الشرح مجموع كونين و
جعلهما في شرح المقاصد كونا واحدا فان قيل يجوز ان لا يكون
الكون في الحيز مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز او في حيز آخر كما
لا يكون في ان الحدوث فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا
ولا ساكنا فحصر كون العين في الحيز لا في بالنسبة الى
عين آخر في الحركة والسكون ممنوع وسند ما مر قلنا هذا الكلام
وان جيز من ادعى حصر الكون في الاربعة المذكورة الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون لكنه لا يجزنا في اتمام دليلنا
هذا لما فيه من تسليم المدعى وهو حدوث العين من الجسم
والجوهر بل ان هذا الكلام مع تحسين مدفوع فان الكلام في دعوى

حدوث الجواهر والاجسام التي الى ما فيها من الاعراض من اقسام
الاين وهي كلها غير باقية عدم بقاء كل فرد من افراد العرض
وان كان مذهب الاشاعرة لكنه ليس بقطعي يستعمله في تحقيق
تفسير البراهين ويعتمد عليه في تحقيق الحق ومن لم يكتف
عليه ومقتبه بقوله ولان ماهية الحركة بما فيها من الانتقال
المتحرك بها من حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير سبقا زمانيا
اذ يترتب اجزائها حالات وانتقالات متجددة متعاقبة لا
يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم قطعا لان معنى عدم مجامعة السابق للمسبوق
ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق فيكون المسبوق بالعدم
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا والازلية تنافيها
اي المسبوقية بالغير المستلزمة للمسبوقية للعدم هو العلم ان الحركة
بمعنى الكونين المذكورين من حال الى حال ولا عين التغير
اليها وانما يستلزمها استلزاما ايجابيا ولذا لم يقل لتضمنها الانتقال
من حال الى حال وقال لما فيها من الى آخر ففي بيان تنبيه الحاصل
لكون الحركة تغيرا من حال الى حال تسامح ولان كل حركة اي
لاقتضائها الانتقال والتغير المذكورين على التعقب وعدم الاستقرار
وعلى الوقوع في معرض الزوال اعني امكان العدم ولان كل
سكون فهو جائز الزوال والعدم والفناء لان كل جسم او جوهر
يتماثل في الحقيقة فيجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر من عروض
ولما شوهدت حركة البعض جازت على الكل فهو قابل للحركة
بالفرض فيجوز تعدم السكون وهذا بتمامه جار في دليل
حدوث الحركة ايضا والحال انك عرفت آنفا ان ما يجوز

ليس عين الانتقال و

عدمه

عدمه يمتنع قدمه فالسكون شيء من الحركة والسكون يتعاقبها الزوال و
والعدم قديما بل كل منهما حادث وهذه الجملة الحالية متممة للدليل حدوث
الحركة والسكون معا واما ما في شرح المقاصد من ان السكون وجودي
جائز الزوال والاصل من القدم لذلك لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وما جاز عدمه امتنع قدمه وانما نقيد بالوجودي لان عدم الحادث
قديم بزوال الى الوجود اذ دليل امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب
او مستند اليه بطريق الايجاب دون الاختيار وانما قال في القديم الوجود
تنبيه خروج عن الاصطلاح المشهور لانه هو كالحجة ايضا فانه على ان القديم
موجود فالقول لوجوده وجود لا اول لوجوده ثم رد على من ادعى ان الحركة
وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء الكنهم قالوا بازلية البعض فانهم قالوا ان جواهر
الاجسام والفاعلية والفاعلية والوجودية والالهية قائمة في الازل
مع ذات الله الواجب وزعم ان القديم عندهم ثابت للاول لثبوته بان الاشياء
من الاول بتقديم فانه هو الوجود والذي لا اول لوجوده لا الثابت الذي
لا اول لثبوته الذي هو العدم وههنا ابحاث البحث الاول انا
لا نم ان الاثر الصادر عن الفاعل المختار يجب ان يكون حادثا مسبوقا
بالعدم والا يلزم ذلك الا اذا قام دليل على انتفاء قصد مستمر في جانب
الماضي الى وجود مستمر ازلا فقط او ازلا وابدا معا ولم يوجد ما يدل
فيهما خالفه جمهور من العقلاء غير مسبوقة وربما يؤيد بثبوت ذلك
بتقصد بان الاثر المختار من الاجزاء العلة التامة ولا يجب تقدم شيء
منها على وجود المعلول تقدما بالزمان بل بالذات والاثر الواحد
منا انما يتخلف عنها الا لقصورها وعدم استلزامها اياه او بحسام
عنه بعد الارادة الى تحريك الاعضاء والالات واما الارادة القديمة
الكاملة فيجوز ان يستلزم المراد استلزاما تاما بحيث يمتنع تخلفه

عنها زمانا فيكون ذلك الزمان زمانا مستندا الى ارادة قديمة متقدمة
عليه بالذات ويكون احتياجه الى تلك الارادة اما دائما ان الازلية
فهو اول بان يوصف بالاحتياج الى الكثير المختار من كل حادث اذ لا
يحتاج اليه دائما واما غير دائم بان يكون احتياجه ازليا لا ابديا فهو اول
بالوصف المذكور من الحادث القائم ومساوقة للحادث الابدي وعلى
هذا فقد جاز عدم بعض القديم وفنائه هذا مفصل ما في شرح التجريد
وبه يمنع ثلث مقدمات هذا الدليل فقد بر البحث الثاني فيه لا دليل
على انحصار مقدم العالم في الجواهر والاجسام ولا دليل على انه يمتنع
وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا او حالا فلا يوجد فيه كون ناشئا
عن الحركة والسكون كالعقول التي هي المبادي العالية والنفوس
المجردة في ذواتها عن الهيولى سواء كانت انسانية او فلكية التي يقول
بها الفلاسفة والجواب ان الخصم وهو ليس بشيء اذ فيه اعتراف بان ما
عدا الواجب سبحانه وتعالى على قسمين احدهما ما قد علمنا ثبوته وهو
حادث والثاني ما لا نعلم ثبوته فلا نعلم حدوثه ولا قدمه فلا قطع بانتفاء
ذات غير الله قديم ولا شبهة في ان هذا القطع هو الحط البحث الثالث
ان ما ذكر من ان غير محل بالعرض لا دليل وعلى هذا فالاولى ان يبين
اولا حدوث الاعيان ثم يقال وانه لما ثبت حدوث الاعيان كلها ثبت
حدوث الاعراض كلها لضرورة انها لا تقوم الا بها او يستطرح هذا
البحث من اصله ومؤنته بيان حدوث الاعراض الاول البحث الرابع
ان الازلي والقديم ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود
الجسم او الجوهر الذي لا يخلو عن الحوادث فيها وجود الحوادث فيها
حتى يلزم قدم الحوادث الذي لا مرية في استحالته بل هو ان الازلي و
القديم عبارة عن عدم المسبوقية بالذات او بالزمان او عبارة عن

استمرار

استمرار الوجود غير في ازمنة غير متقدمة في جانب الماضي وكل
من مفهومي العبارتين يتناول القديمين الذاتي والزماني ثم الابدي عبارة
عن استمرار الوجود الى ما لا نهاية له في جانب المستقبل والسرمدي عبارة
عن الاستمرارين معا فالسرمدي ازلي وابدي والابدي قد يكون
ازليا وقد لا يكون والازلي ابدا على ما ذكر في الشرح وشرح المقاصد
واكثر الكتب يجب ان يكون ابديا بل سرمديا وقد عرفت ما فيه
ومعنى ازلية الحركات الحادثة التي تلزم بوهم الجمع بين المتناقضين
ان ماهية الحركة ازلية قديمة وافرادها كلها حادثة والتفصيل
ان الاقسام الاربعة ان يكون الماهية وكل افرادها قديمة كالعقل
وان يكون كلتاهما حادثة كالنفس الانسانية وان يكون الافراد
قديمة والماهية حادثة وهو غير معقول وان ينعكس الامر كما
فيما نحن بصدده فمعناها انه ما من حركة جزئية الا وقبلها حركة
جزئية اخرى الى ابد الآباد وكل حركة جزئية مسبوقة بعدمها المقارن
للحركة الجزئية السابقة عليها وهذا الى قدم الحركة المطلقة وقدم
ماهية الحركة من حيث هي فانها عندهم قديمة والجواب انه ان اريد
مسلم فلا يتصور الى فرد ممتنع فان القدم كما مر هو الاستمرار المذكور
فيجوز ان يستمر وجود ماهية الحركة ازلا وابدا في ضمن الافراد المتعاقبة
الموجودة التي لا نهاية لها في طرف الماضي والمستقبل ومن بديهي الاستحالة
فعلية البيان والجواب الحق انا لا نسلم وجود الحركات والطبايع
في الخارج في ولو في ضمن الجزئيات وانما الموجود فيه هو الاشخاص
ومعلوم بالضرورة والاتفاق ان اشخاص الحركة كلها حادثة
البحث الخامس لهذا الدليل الاجسام واللازم باطل بالدليل الدال على
بطلانه لان الى المعاد او بسلسلة الجوهر بلا تعود الهاف فيه اذ لا يلزم

مقدمة غير متناهية

البحث السادس ان هذا الدليل لم يعم دلالته على كون القدم من
خواص الواجب لذاته وصفاته وكون الحدوث الزماني من خواص
الممكنات الشاملة لها ولم يتعرض برهان آخر عليه غير ان المسلمين
قد اتفقوا على ذلك فلا يظهر حجة عقلية قطعية للحجة ونبين من اصحابنا
على السطو وشبهة في القول بقدم اصل العالم وازليته ولا حجة
نقلية غير اجماع ارباب الملل مع انها لا يفيد اليقين في هذه المسئلة
واشتمالها على ما اشرنا اليه من ظهور الحجة العقلية عليهم من مشكلات الايات
في نفيهم في حشر الاجساد ونفيهم علم الله بالجزئيات وانه ما اوجب تكفيرهم
الا في هذه المسائل الثلث فان قلت قد يستدل بالاجماع في الاحكام
العقلية القطعية فان لم يفد اليقين والقطع بها فما وجه الاستدلال
قلت قد قال في شرح المقاصد الاستدلال باجماع اهل الحق من الامة
في الحقائق العقلية مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا بمعنى اثباتها
في نفسها لبرهانها لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليها على ان لهم
قاطعا فيها وان لم يوقفه على التفصيل والمحدث للعالم الذي احدثه
وكلامي اجزائه ابتداء او بلا واسطة او احدث شيئا او اشياء منه ابتداء
ثم احدث بذلك الهوائي منه صح الله تعالى ان الذات الواجب الوجود
لذاته اعني الذات الذي يكون وجوده من ذاته اي يقتضيه ذاته
ولا يحتاج وجوده الى شيء غير ذاته اصلا فهنا مسئلة امور الذات الواجبي
من حيث هو هو ووجود الخاص واقتضاء ذلك الذات بنفسه له
وهذا مذهب جمهور المتكلمين وقالت الحكماء ان الله تعالى هو الوجود
الخاص الواجب لذاته الغني عن كل ما عداه وقبل المحققين من المتكلمين
كما قرر في المطولات اليه والحق حقيقة بان يتبع ثم المحقق الاول في
الاحداث بخصوصه هو المذهب الحق المنصور ولكن هذا الدليل

انما يدل على الحق الاول المذكور واتمامه بحيث يطابق المذهب بعينه
بيان ان قدرة الله وارادته شاملة ومتعلقة بكل محدث والدليل
هو استناد من قوله او لو كان محدث العالم جائز الوجود لكان
بعض جملة العالم وداخلا فيه وجزءا من اجزائه فلم يعلم محدثا للعالم
مجموعه ومبدئا له وعلة تامة لوجوده اذ جميع الممكنات المحدثة
يجب ان يكون لها حدوثه مبدأ خارج منه واجب وجود لذاته
لبطلان الدور والتسلسل مع ان العالم في بعض اطلاقه اسم لجميع
ما يصلح علما على وجود مبدأ له هو اثر فيه فلا يكون مبدأه داخلا فيه
جزءا وقريب من هذا الدليل في اثبات الصانع ما يقال فيه من ان
مبدأ الممكنات باسرها اي الماخوذة بحيث لا يدخل فيها غيرها
ولا يخرج عنها اي منها لا بد ان آخر بل بها عبارتان محصول معناهما
واحد وقد يتوهم هذا الدليل بان لفظين اخذ دليل على وجود العالم
من غير افتقاره الى ابطال الدور والتسلسل وهما كما في شرح المقاصد
بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما
يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت المعروضات متناهية
فالدور بمرتبة ان كانت اثنين وبمراتب ان كانت فوقها
والا فهو التسلسل وليس كذلك فانه على تقدير حقية الدور والتسلسل
يدخل في العالم محدثه وعلى الاول يدخل فيه مبدأه وعلى الثاني
لا يبقى له مبدأ او مبدأ له فيمتنع بعض مقدمات الدليل فلا يثبت
وجود الصانع بل لبطلان التسلسل ادلة ذكر سبعة منها في شرح المقاصد
فهو اي هذا الدليل في اثبات الصانع اشارة الى الممكنات
الذي وجوده او المحدثة متصاعدة لا الى نهاية الى علة محضة
لا يكون معلولة لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات

الموجودة المعلول كل من احاد هاته احد منها ولكن موجودة ممكنة
اما الموجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم
الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقار هاته الاجزاء الممكن و
معلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فلو كانت هذه الجملة
موجودة ممكنة لافتقر في وجودها الى علة موجدة بالاستقلال
وهي لا يجوز ان يكون نفسها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه
ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه وعلة لعلته لانه لا معنى
لايجاد الجملة الا ايجاد كل من الاجزاء التي هي عبارة عنها بل يكون
العلة الموجدة لتلك الجملة خارجة عنها الى آخره قال في شرح المقاصد
ولا محالة يكون ذلك الخارج موجد البعض الاجزاء وينقطع سلسلة
المعلولات المتفاعلة لكون الموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجبا بالذات ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من اجزاء العلة
لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص اذ
الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين احدهما
ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت ثانيهما
ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها
لم يكن معلولا لجزء من اجزائها ثم قال فيه وعلى اصل الدليل منع وهو
انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد
وانما يلزم لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعلل كل منها
بعلة وقولكم انها ممكنة بمجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها
بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالبيت
من الرجال فانها لا تفتقر الى علة غير علل الاحاد ومن مشاهير
تلك الادلة المنتهضة على بطلان التسلسل سواء كان في جانب

العلل فقط او في جانب المعلولات فقط او كان في الجانبين والحجج
تجيء في مجرى فرض مبدأ في وسط السلسلة ثم ان الشروع فيه هو في الكلام
عليها برهان التطبيق وهو ان نفرض في النفس العلل من المعلول
الاخير على وجه التعاقب الى غير النهاية الى العلة المحضة وفي النفس
المعلولات من العلة الاول على وجه التنازل الى غير النهاية الى المعلول
المحض جملة متسلسلة وما قبله او ما بعدها واحد مثلا الى غير
النهاية جملة متسلسلة اخرى وهذه الجملة جزء من الجملة الاولى منقص
انقص منها قطعا فان الكل اتم واعظم واكثر من جزئه ثم نطبق
الجملتين الاولى الكل الزائد والثانية الجزء الناقصة بان يجعل
الواحد الاول من وحدات الجملة الاولى الكل الزائد بازاء الواحد
الاول من وحدات الجملة الثانية الجزء الناقصة ويجعل الواحد
الثاني من وحدات الاول بازاء الواحد الثاني من وحدات الثانية هو
الثالث من الاول بازاء الثالث من الثاني وهلم جرا فان كان
ووقع بازاء كل واحد من وحدات الجملة الاولى الكل الزائد واحد
من وحدات الجملة الثانية الجزء الناقصة كان الناقص كالزائد و
الزائد كالناقص وتساوي الجزء الكل والكل جزء وهو محال وان
لم يكن بازاء كل واحد من الاول واحد من الثانية فقد وجد في
الاولى لكونها زائدة ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية لكونها
ناقصة فينقطع الثانية بالضرورة ويلزم الى تحت الوجود سواء
تعاقب في وجوده ولم يجتمع كالحركات والسكنات والاوضاع
الفلكية او اجتمع في الوجود ولكن بترتب كالنفوس الناطقة او ترتب
ترتيبا طبيعيا كالعلل والمعلولات او وضعيا كالابعاد دون
ما هو وهي محض فانه الى الوهمي المحض ينقطع بانقطاع الوهم

فلا يجري فيه التطبيق فلا يرد على برهان التطبيق النقض في صورة
التخلف بمراتب العدد بان نطبق الجملتان السابقة واللاحقة
احدهما من الواحد الى نهاية والثانية من الاثنين الى نهاية
كما مر والا لعلومات الله الشاملة لثلثة امور الممكنات والمتشابهات
والواجب الذي هو ذاته ومقدوراته التي لا يشمل الا الامر الاول فان
الاولى اكثر من الثانية كما مر مع الاثنانية وذلك اي عدم
ورود النقض لان معنى الآن فقد علم ان برهان التطبيق لا يجري في الا
عداد لوجهين والا في معلومات الله ومقدوراته لوجه واحد وانه لا
وجود للنفوس الناطقة وحركات الحركة الافلاك واوضاعها
عند من قال بهذا البرهان بجريانه فيها قال في شرح المقاصد والحق
ان تحصيل الجملتين من سلسلتين واحدة ثم مقابلة اجزاء من هذه
بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل
حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في
الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة بالمترتبة والغير المترتبة
لان يتعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط
ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة طبعا فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا
يتناهى من الزمان وكما فرغ من اثبات الواجب الوجود لذاته
شرع في بيان صفاته السلبية والثبوتية فمن السلبية انه تعالى الواحد
اي الذي لا شريك له في الالوهية اعني الوجوب الذاتي وبعبارة اخرى
الغنى المطلق للوجود وبالاولية الذاتية له وفي حواشيها وهي عند
اهل السنة والجماعة ونحن بتوفيق الله وعونه منهم استحقاق
العبادة التي هي غاية الخضوع وخلق العالم بجميع جواهره واعراضه

وتدبيره

وتدبيره كله على وجه الاستقلال والابتداء وقدم ما سوى بعض الزمانية و
قدمه الازلي لو قلنا به وقد نفت المعتزلة منها خلق الافعال الاختيارية
للعباد وتدبير شيء من حوادث العالم وهي الشرور والقبائح فجعلوا العباد
خالقيها والشيطان مدبرها على خلاف مشيئة الله والفلاسفة الاستقلال
والابتداء في الخلق والتدبير فقالوا بخلق العقول للنفوس والاجسام
والاعراض وبتقدم بعضها الزماني وتوقفوا في تدبير العناصر اليها وفي
الافلاك غير جميع التوحيد عندهم الى وجوب الواجب الوجود لذاته
وكونه مبدأ الكل ادى كلها وعلل الافلاك باسرها واستحقاق العبادة لا
غير وعند المعتزلة اليها والى خلق الجوهر كله والعرض جله والتدبير فيه
السفلا لا فقط وكل من هؤلاء الثلثة موحد كمن توحيد اهل السنة قوي
وتوحيد الفلاسفة ضعيف وتوحيد المعتزلة متوسط وههنا
توحيد رابع اقوى من الكل وهو انه لا وجود له لا ذات ولا صفة ولا فعل
ولا تاثير الا لله وما عداه فانه معدوم بذاته عاري عن جميع ما ذكر قال
حجة الاسلام التوحيد هو البحر الخضم الذي لا ساحل له والمقول فيه
طويل ومجمله ان له اربع مراتب القشر وقشر واللب ولبه كما في الجوز
المرتبة الاولى ان يوحد الخالق بالاسان ويقول لا اله الا الله و
قلبه غافل عنه او منكر له كما للمنافق كالقشر العلياء من الجوز
الثانية ان يصدق قلبه بمعنى اللفظ ويعتقد مع الاقرار به كما لعامة
المسلمين من المتكلمين وغيرهم كالقشر السفلى منه الثالثة ان
يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وذلك بان يرى
الاشياء مع كثرتها صادرة من الواحد القهار وينكشف له ان لا
واحد الا هو وان الكل موجود من ارض وسماء وجوهر وعرض وخلق
ورزق وعطاء ومنع وحيوة وموت وغنى وفقر الى غير ذلك فما

الآن

التوحيد

اسم فالتفرد بابداعه واختراعه هو الله لا شريك له فيه فلا ينظر الى غيره
بل كان منه خوفه والبه رجائه وبه ثقته وعليه اتكاله فانه الفاعل
على الانفراد دون غيره وكل ما سواه مسخر لا استقلال فيه بتحريك ذرة
في ملكوت السموات والارض واذا انفتح لاحد ابواب السماء
ينفتح له هذا انفتاحا تاما مشاهدة بالبصر وانما يعيل الشيطان من
هذه المرتبة من التوحيد في مناهين احدهما الشفاقة الى اختيار
الحيوانات وثانيهما الشفاقة الى اضطرار الجمادات في الحركات
والسكنات ولا يعيدكم الشيطان انه لكم عدو مبين وهذه المرتبة
كالقطب من الجور وهي تمام المقربين الراسخين ان لا يرى في
الوجود الا واحدا وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من
حيث انه لا يرى الا واحدا لا يرى نفسه ايضا واذا لم ير نفسه
لكونه مستغرقا بالواحد كان فانيا عن نفسه في توحيده بمعنى انه فني
عن رؤية نفسه وهذا كالذهن المستخرج من اللب ومقام
الصديقين ولا يجوز الخوض على درر قعرها فلنقتصر عنان العلم منه
واما المشركون فالثنوية منهم قالوا ان للعالم الصانع مبدأ هو مبدأ
الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور والمجوس منهم قالوا مبدأ الخيرات
يزدان ومبدأ الشرور اهرمن فاختلفوا فقال بعضهم هما قديمان
وقال آخرون يزدان قديم واهرمن حادث منه بمعنى ان صانع
العالم واحد بالعين الشخصي ولا يمكن ان يصدق في نفس الامر
مفهومه صانع العالم ولا مفهوم واجب الوجود لذاته الا على ذات
واحدة هو الله تعالى فامكان فرض صدق كل من المفهومين على
ذوات كثيرة موجودة او معدومة فلغو وزعم كونه كليا وكل كلي
شانه ذلك والتشديد في بيان ذلك المدعى بين المتكلمين بالبراهين

الذي

الذي حجة على وحدانية الله تعالى قطعية اشار اليه بقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهو حجة اخرى عليها اقناعية كما سيجيء
لكن هذه الاقناعية بالنسبة الى تلك القطعية كما ذكرناها في
النظم والاسلوب وتقرير هذه الحجة ممكن في نفس الامر تهافت وكل
منهما لا محالة يتصف بالالوهية اي الوجوب الذاتي وبصفاتها
من جميع كمال العلم والقدرة والارادة وغيرها لا يمكن بالضرورة
في نفس الامر بينهما تمانع وتدافع بان يريد احدهما حركة زيد الشخصية
ويريد الآخر سكونه من تلك الحركة فقد اجتمع تعلق الارادتين
بطرفي ممكن في نفس وهذا الاجتماع ممكن لان كلا منهما اي من حركته
وسكونه المذكورين على وجه الانفراد كذلك ممكن في نفسه والتضاد
بين الارادتين وتعلقيهما فامكن اجتماعهما قطعا بل التضاد
انما هو بين المرادين وهما حركة زيد وسكونه لا التضاد
وح اي وحين اذا امكن تعلق الارادتين وتعلق احديهما
بحركة زيد والاخرى بسكونه عنها في زمان واحد اما ان يحصل الامران
اي المرادان معا فيجتمع المرادان اللذان هما الضدان واجتماع الضدين
في موضوع واحد من جهة واحدة كما في هذا الموضوع محال او لا
يحصلا معا ويتحقق على وجهين احدهما ان لا يحصل مراد
واحد منهما وثانيهما ان لا يحصل مراد احدهما ويحصل مراد الآخر
فيلزم على الوجه الاول محالان احدهما ارتفاع الضدين
المفروض امتناع خلو المحل عنهما كلزوم المحالين على الثاني احدهما
الترجيح بلا مرجح والثاني من كل من المحالين عجز احدهما في ضمن
عجز كليهما وعجز احدهما فقط وهو امارة الحدوث وعلامة
الامكان لما فيه من شائبة الاحتياج الى الغير ولما كان

الالوهية

بالضرورة

ان

واتاء

العجز لا زما على كل الوجهين في الشق الاخير بل على الشق الاول ايضا
فان من اراد حركة زيد المشخصة لم يرد سكونه منها وبالعكس فلما
وجد زيد متحركا ساكنا في زمان واحد فقد عجز فاعل الحركة عن
دفع السكون وفاعل السكون عن دفع الحركة فعجز بهما لازم الشق
في مقام الاختصار بدل كسر العجز بحيث الحق عبارته ما كان على الوجهين
فالتعدد بل امكانه مستلزم لامكان التمانع وهو لازمة المستلزم
للمحال المذكور من اجتماع الضدين وارتفاعهما وعجز من لا يجوز عليه
العجز والترجيح بلا مرجح فالمحال لازم للتعدد واذا اللازم للازم
الشيء او كونه من مراتب اللازم الى اكثر من اللازم لذلك الشيء يكون
التعدد محالا والواحد انية هو المطلوب فان قيل خلاصة هذا البرهان
التمانع يمكن ان يجعل معارضة في وجود الاله الواحد او نفيا
اجماليا وتقريره هكذا انه لو امكن الاله واحد في نفس الامر لامكن
تعلق ارادته تعالى بان يريد حركة زيد وسكونه معا فان تعلق
الارادة من مريد واحد بالضدين كتعلقها من مريدين بهما فمتى
امكن الثاني امكن الاول فاما ان يحصل الحركة والسكون
معا او لا يحصل احدهما دون الآخر وكل من الثلثة محال مر
الواحد انية تستلزم واحدا منها والدليل جار ههنا والمدلول
متخلف عنه قلنا ان الارادة عندنا صفة حقيقية بغاير العلم
والقدرة وساير الصفات شانها التخصيص والترجيح
لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر فمن قبيل
المستحيل ان يرجح واحد بارادته كلا الطرفين كلا منهما
على الآخر كما في حركة زيد وسكونه ووجود عمرو وعدمه فكل من
الشقين مع ما في حيز بيانها ممنوعة وما ذكرناه من هذا

البرهان

البرهان يندفع ما يقال من انه يجوز ان يتفقا ابدا على نوع بل على
شخص واحد من الاثر كحركة زيد او سكونه من غير تمانع بينهما
ووجه الاندفاع ان امكان التمانع واحتمال الاختلاف
وهو المذكور في البرهان كاف في اتمامه على ان اتفاقهما الا
بحاد مثلا كالاختلاف فيه بح لان وقوع الحركة مثلا اما ان
يكون بهما وبقدرتهما فيلزم مقدور مشخص بين قادرين كل
منهما مستقل بايجاده له وهذا هو اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد بالشخص وهو ممنوع لانه واجب الوقوع بكل
منهما فوجوب الوقوع بكل منهما يستلزم استغناءه عن الاخرى
فيكون مستغنيا عن الاخرى بكل واحد منهما محتاجا الى واحد
منهما وانه بح او يكون باحديهما دون الاخرى فيلزم الترجيح بلا
مرجح او من انه يجوز ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة
لاستلزامها المحال والوجه ان امكان الامرين في نفسهما
وامكان تعلق الارادتين بهما ثابت والحق ما قيل او من انه
يجوز ان يمتنع اجتماع الارادتين والوجه ما مر ان اجتماعهما
ممكن وليس اجتماع الارادتين كارادة الواحد تحريك
زيد وسكونه معا فان الاول ممكن وجنس الثاني لا سيما
اذا كان ارادة قديمة لا يرد عليها ما مر من قبيل المستحيلات
والعلم الى والا اولى وان لم يكن قوله تعالى المذكور حجة اقناعية
ولم يكن الملازمة فيه عادية بل كان حجة قطعية والملازمة
عقلية فان اريد بالفساد في مفهوم الثاني الفساد بالفعل
من خروجهما عن النظام اي التخلف الانيق المحكم المشاهد
فالملازمة ممنوعة اذ مجرد هذا التعدد لا يستلزمه وسيل جواز

اتفاقهما

كل و

الارادتين

الاتفاق على هذا النظام وهو مدفوع لاستحالة تواردهما على
على معلول واحد بالشخص اعني هذا العالم المنظوم والى الرابع
به امكان الفساد فالشرطية مسلمة وبطلان التالي ممنوع اذ
لا دليل على انتفائه بل النصوص مستبا التقرير آية يوم تطوى
السماء اذا الشمس كورت اذا السماء انفطرت اذا السماء
انشقت يوم تبدل الارض فاذا نفخ في الصور ونفخة
الصور فصعق اذا زلزلت الارض زلزالها وترى الجبال
تحسبها جامدة ويوم تسير الجبال وبسا الوتد عن الجبال
الاباب شاهق بطي السموات وتبديل الارض وتغير الكواكب
ورفع هذا النظام فيكون الفساد اي فساد هما اعني السماء
والارض ممكنا لا محالة اي عدم تكونهما او امتناعه فمعنى
التالي لما تكونتا او لما امكن تكونهما لانا نقول امكان التمانع
كما عرفت اما على انه يبعد هذا ان يراد بفسادهما عدم تكونهما فان
الذهن ينتقل الى المعنيين المتقابلين من لفظي الفساد والكون
فكيف يراد باحدهما معنى الآخر ويرد منع الملازمة ان اريد به ذلك
وهذا المنع قد مر في الجواب اذ هو معنى قوله وهو لا يستلزم
انتفاء المصنوع وعاد ههنا ويرد منع انتفاء اللازم
ان اريد بالفساد عدم التكوين بالامكان فان امكان عدم تكون
السماء والارض ثابت ابتداء وانتهاء للنصوص المذكورة
ومنها انه تعالى القديم هذا تصريح بما علم فيما سبق اشتراكا اذ معنى
الله هو الواجب الوجود لذاته المعين بالتعين الشخصي
او الواجب لذاته لا يكون الا قديما اي من لا ابتداء لوجوده ولم يسبقه
عدم اذ لو كان حادثا اي من وجوده ابتداء ومسبوقا الى فرض

فلا يكون واجبا لذاته حتى الى العدم مطلقا من الواجب لذاته لصدقه
في نفس الامر على صفات الواجب لذاته الحقيقية وعدم صدق
مفهوم الواجب لذاته عليها فانه لا يصدق في نفس الامر الا على
الذات الحق الله ويصدق القديم في نفس الامر عليه وعلى صفاته
الحقيقية فالواجب مستلزم للقدم والقدم لا يستلزم الوجوب
وقول كلام بعض المتاخرين اي القائل الى التساوي بين القديم والواجب
لذاته تصريح بان واجب الوجود لذاته كالقديم هو الله الى لذاته
ومعلوم ان كل ما هو واجب الوجود لذاته فهو قديم فالتساوي
ثابت بلا دليل مخصص مغاير او مشارك وهذا مسلم فيكون محرما
وهذا ممنوع ان اريد بالحدوث ما سبقه عدم او ما لوجوده ابتداء
كما هو المصطلح عندهم ومسلم ان اريد به ما يتعلق وجوده بايجاد
شيء آخر ولا فائدة لان الحدوث والاحداث بهذا المعنى لا ينافي
القدم الذي معناه عدم المسبوقية بالعدم وانما ينافي الوجوب
الذاتي فهذا الممكن محدث قديم وليس بواجب لذاته فالواجب
لذاته اخص من القديم ثم اعترضوا على التقسيم بان الصفات الالهية
لو كانت واجبة او قديمة كانت باقية قطعا اما اذا كانت واجبة
فبما جعل الفروق واما اذا كانت قديمة فلما مر من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه والبقاء اي فان القول بتعدد الواجب
لذاته اذا كان ذلك المتعدد ذوات قائمة بانفسها ينافي
التوحيد ومقتضى للاشتراك والفصل البعيد واما اذا
كانت صفات او ذوات واجبة وصفات فهي المنافاة الكونية
ومنافاة اخرى بين الوجوب الذاتي وكون الواجب به صفة
غير قائمة بنفسها فان الصفة هي المحتاجة في الوجود الى الغير

التقسيم

الذي هو موصوفها والواجب لذاته لا يحتاج في ذاته الى الغير فالصفة
تنافي الوجوب وبالعكس فلا يكون ما فرض واجبا لذاته صفة
ويمكن ان يقال ذلك الكلام ليس من هذه الصفة في شيء فان
الذات قد يضاف باعتبار التغاير الى نفسها كما في ذاتي وذاتك
وقد يضاف الى غيرها كما يقال زيد ذات اللحية وذات الشامة
بمعنى انها عرضت لها وقد يضاف الى ما ليس عينها وغيرها كما ولبست
بعينه وغيره كما يقال الله ذات العالم والعلم فقولهم صفات الله
واجبة لذاتها يحتمل معنيين الاول انها واجبة لذاتها نفسها
وعينها والثاني انها واجبة لذاتها التي هي موصوفها وكلا المعنيين
مراد ههنا فالاول في جانب الوجوب الذاتي له تعالى فان ذاته
بعينها تقتضي وجوده والثاني في جانب الوجود الذاتي
لصفته فان ذاتها اي موصوفها تقتضي بعينه وجودها
فصح ان واجب الوجود بذاته هو الله تعالى بعين وصفاته
بعينه وان التغاير بامكان الصفات وقدمها من حكم
صفاته تعالى الحقيقية ممكنة قديمة بنا على قولهم بان كل ممكن
فهو حادث لا قديم فان ادعوا الى وفيه رفض كثير من الشواهد
الدينية اذ فيه القول بالقدم الزماني للعقول والنفوس الفلكية
والافلاك والهيولى وغيرها والشاهد الدينية كل ملك حادث
اي مسبوق بالعدم وكل ملك كذلك الى غير ذلك والشاهد
ان يقول مجرد الذهاب الى الانقسام المذكور لا يقتضي شيئا
من ذلك الرفض اذ يجوز ان يحصر القدم الزماني في الله
وفي صفاته ويكون القدم الذاتي خاصة ذاته وانه في الحقيقة
عين مذهب اهل السنة فلا رفض لشيء منها اصلا وسياتي

في بحث ان صفات الله لا هو ولا غيره لذا زيادة تحقيق وزيادتها
ان صفات الله تعالى ليست بواجبة لذاتها قطعا بل ان قلتها
ممكنة موقوفة بذاته تعالى ومن صفاته الوجودية انه الحي هو الذي
لا اله الا هو لا اله الا هو الحي القيوم ومنها انه القادر قيل ان الله قادر على ان
ينزل الله بكل قادر بمعنى ان نسلوا بانه ليس ذلك بقادر على ان
يحيي الموتى ومنها انه العليم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العزيز الحكيم والله بعلم وانتم لا تعلمون اني اعلم ما لا تعلمون والله واسع
عليم ومنها انه السميع ان الله سميع عليم انك انت السميع العليم ومنها
انه البصير ان الله بما تعملون بصير والله بصير بما تعملون والله
بصير بالعباد ولم يأول الاشاعرة سميع الله وبصره بعلمه بالمسموعات
والمبصرات ولو جعلها غيرهم به فاندفع عندهم مفهوما السميع
والبصير في مفهوم العالم ومنها انه الشائي المريد ويسمى بما يدل
على انها عبارتان عن مفهوم واحد كما قالوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله
ولو شاء الله لهديكم اجمعين ولكن الله يهدي من يشاء ويهدي
من يشاء الى صراط مستقيم تؤتي الملك من تشاء وما تشاؤون الا ان يشاء
الله ومن يريد الله ان يهديه ومن يرد ان يضله ان كان الله
يريد ان يغويكم انما يريد الله ان يعذبهم بها والله يريد ان
يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله ليبين لكم
والله يريد الا ان يتم نوره الى غير ذلك من الآيات وانما كان الله محدث
للعالم موصوفا بهذه الصفات لوجوه الاول ان لو لم
يكن جائية الى بدون هذه الصفات لست وانت
خبير بان هذا الوجه مبني على ان النظام المشاهد مستند اولا الى
الواجب وقد يناقش فيه بانه يجوز ان يكون على بعض معلولاته

التقريبية والتعليقية ولو سلم فلا يدل على ثبوت سمعه وبصره وعلمه
بالمسموعات والمبصرات لكافي في تحقق ذلك النظام الثاني ان
هذه صفات كمال له تعالى فيجب اتصافه بكل كماله وقد بينا قبل في جواز
اتصافه بها ثم في كونها كمالات له ثم في وجوب اتصافه بجميع كمالاته الثالث
ان الفعل وكون الموت والعجز والجهل والصمم والعمى وغيرها نقائص
محوجة لصاحبها الى ارتفاعها عنه الى غيره والمحتاج الى الغير ممكن
فيجب تنزيه الله تعالى عنها فيثبت منها اعيانها له ويمكن ان يقال
في جواز قبولها الانفراد لكان قائلا في جواز قبولها الاعيان
فان العقل الاول مثلا ليس ببصير والاباعي ثم في كون الانفراد
نقائص في حقه الرابع انها قد وردت بها كلام الشرع من النصوص
القطعية من الكتاب كما مر والسنة الخامس انها قد وردت بها
كلها الشرع من الاجماع ثم مرجع الشرع الى دلالة المعجزات والعلم
الاقرار بها والاذعان لها وبعضها كالسمع والبصر والشمول والقدرة
والارادة وازالتها وازالة الحيوة ونحوها منها اي احكام الاحكام
التي يتوقف ثبوت الشرع والمعجزة عليها فيصح التمسك بالشرع
فيها كالتوحيد فيجوز التمسك فيه بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله
وغيره مما يدل ولم يدل بخلاف وجود الصانع وكلامه وصدق
كلامه ونحو ذلك من ثبوت العلم المستلزم لحيوته وثبوت قدرته
والارادة مما يتوقف عليه ثبوت الشرع فان الجاهل والعاجز
لا يمكن ان يرسل رسولا صادقا فاذا معجزات قد ايده بها
وان يتكلم بخبر كله صادق وبامر ونهي كل منهما واقع على طريقة
الحكمة والاستكمال الناقص فلا وجه للتردد والتامل المذكور
في هذه العبارة من شرح المقاصد الادلة السمعية والمعجزات

العلم

هل يتم الاقرار بها والاذعان لها قبل التصديق بكون الباري تعالى
قادرا اما فيه تردد وتامل وفي هذين الوجهين مناقشة لان البعض
لا يرى الاجماع اصلا والبعض يرى لكنه يعتقد انه لا يصح في هذا المقام
التمسك به وبسائر الادلة السمعية قال في شرح المقاصد من
كان طالبا للحق غير جاهل في اودية الضلال ربما يستفيد من هذا
الوجه التنبيه بلا احتمال ومن صفاته السلبية انه ليس بعرض
لانه من اقسام الممكن والمحدث والواجب ليس بمحدث ولا
ممكن ولانه لو لم يستمر بقاؤه فيكون من اضعف فائتات
الممكن فلا يكون واجبا لذاته اصلا والا اي وان لم يستمر بقاء
العرض لكان الى وهذا اي الاستدلال على امتناع بقاء العرض مبني على
مقدمتين الاولى ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده والثانية ان القيام
بمعناه الشبيه في التغير والحق ان كلا منهما ممنوعة اما الاولى
فلان الحق ان البقاء الى آخره لا يلزم قيام المعنى بالمعنى و
اما الثانية فلان الحق ان القيام الى آخره وعلى هذا فلو سلم لزوم
قيام المعنى بالمعنى فلا يستحيل انه وما المقدمة القائلة كل
عرض يستمر بقاؤه فظاهر كذب كليتها فان العلم بقاء بعض
الاعراض كالالوان يستمر الاعراض الثابتة بالنفس كالادراكات
والملكات النفسانية بمنزلة العلم بقاء بعض الاجسام من غير
تفرقة فالحق ان بقاء مثل هذه الاعراض ليس بانقص من
بقاء الاجسام وان انتفاء الاجسام في كل آن وشيء من
بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك الانتفاء و
الكثاهنة في مثل هذه الاعراض لكن يخصه ان التفرقة
بين الجسم وذلك البعض كما هو مذهب الاشاعرة مما لا وجه له

العرض

العرض

بل الكف اما مذهب الفلاسفة القائلين بتناهيها معا واما مذهب
النظام القائل بانتفائها معا بل هو الاول لا شبهة فيه ومنها
انه ليس بجسم كما مر ولانه مركب من اجزاء عقلية هي الجنس
والفصل ووجودية هي الجواهر الفرد او الهيولى والصورة
ومقدارية هي الابعاد وكل مركب محتاج الى جزئه الذي هو
غيره فكل جسم محتاج الى الغير ولا شيء من المحتاج بواجب و
لا شيء من الواجب بجسم وهذا معنى قوله وذلك اي التركيب امارة
الامكان والحدوث ولانه متحيز ويستدل به على انه تعالى منزه عن
التحيز ومنها انه ليس بظاهر كما مر ولانه عندنا اسم للجزء الذي
لا يتجزى وهو متحيز وجزء ايضا من الجسم او من الخط او السطح
الجوهر شيء عند من يقول لا يخلقه الله تعالى على الانفراد و
جزء اي بعض الاعيان ولو بالامكان من شيء منهما منها عند التركيب
والله تعالى متعال عن ذلك اي تحيزه كما سيجيء وكونه جزءا
اصغر واحق من كل جسم وسطح وخط وما اذا اريد بها الموجود
القائم بذاته والموجود لا في موضوع تابعا لهذه الاراء مخالفة
للعرف واللغة وما اشتهر من الاصطلاحات قال في شرح المقاصد
لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن ههنا يقع في
كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وانما يمتنع اطلاقها
على الصانع من جهتين جهة عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق
والتفصيل انه لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
على الباري تعالى اذا ورد به اذن الشرع وفي عدم جوازه اذا
ورد به منعه وانما الخلاف فيما لم يرد اذن ولا منع وكان

هو

هو موصوفا بمعناه ولم يكن الطائفة موهما بما يستحيل في حقه فعند الاشعري
واتباعه لا يجوز وعند المعتزلة يجوز اليه مال القاضي ابو بكر ووفق فيه
امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز اطلاق الصفة دون الاسم
لان اجراء الصفة اختيار بثبوت مدلولها فيجوز ذلك عند ثبوت
المدلول الا بما نع بالدلائل الدالة على اباحة الصدق بل استحقاقه
بخلاف التسمية فانها تعرف في المسمى ولا دلالة عليه الا للاب والمالك
ومنه يجري ذلك ومن جهة تبادر الفهم التركيب والتحيز وذهاب
متبادر المعنى الى الجسمية وذهاب انصراف الى الخلاف لفظ الجسم و
اطلاق لفظ الجوهر عليه وقال بعض المجسمة انه جسم مركب من
لحم ودم وله جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان وعينين واذنين
وقال بعضهم جسم نوراني نيلا لا كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة
اشبار من شبر نفسه وقال آخرون على صورة انسان فقبل
شباب امرد قطط وقيل اشمط الرأس واللحية وقيل اعزل
عن الفرج واللحية والسلف على ما وراء ذلك وقالت النصارى
انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها
عندهم بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر
القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وخبره بالمعنى الذي يجب
تنزيه تعالى عنه اي ونحو ذلك من الاراء والكوانية والحدوث
وما عداه مما لم يرد به الشرع قال في شرح المقاصد سبحانه
تعالى شكر غير محصور في عدد التسعة والتسعين على ما نطق
به الحديث اذ قد ورد في الكتاب والسنة اسماء خارجة منه
كالبارئ والكافي الى ان عد منها القديم فجعله مما ورد به الشرع
من الكتاب او السنة والبصير بالبناء المفعول من تحت

نور نيلا لا احمر

اشمط بدل

فجعله خارجا من ذلك الحد وانما يصح ذلك الاطلاق بلا شبهة على
سبيل التناقض ومذهب الغزالي واما على مذهب الشيخ واتباعه
فصحته بالاجماع اي التناقض مردود ممنوع لتغاير مفهومات هذه
الالفاظ الثلثة قطعا فان مفهوم الاول جزء من حقيقة والثاني اخص مطلقا
من الثالث كما مر والوجود كالشيء اللازم للواجب في كل من تحققه
الخارجي والذهني واذا ورد الشرع باطلاق اسم على الله تعالى بلغة لم يجز
اذن باطلاق ما اي الاسم او الاسم الذي يراد به من تلك اللغة والا لزم
الجواز والسخي لتقييد مفهوم السخي بترك ما يسمح به الى غيره مع احتياجه
اليه دون مفهوم الجواد والابن الشافي والطبيب لايهامه بالشرعي
والعلاج دون الاول فالمراد من اطلاق الجواد والشافي على الله شرعا
اطلاق السخي والطبيب عليه او من لغة اخرى ولذا جاز ان يقال
خداي زنده ودانا وتوانا وخداوند سخي وبينا وشنوا وكويا
است قال في شرح المقاصد لاطلاق اهل كل لغة اسما مختصا
بلغتهم على الله كقولهم خداي وتكرى شايع ذائع من غير نكير و
كان اجماعا وكفى به دليلا على الاذن الشرعي او باطلاق ما اي
اسم او الاسم الذي يلازم معناه هذا ممنوع وسند ان الملل اسم
ورد به الشرع لوازم كثيرة كالخالق اي الملل ممكن موجود وهو من لوازم
معناه مفهوم خالق الخنازير وخالق الشياطين وخالق
الشرور ونحو ذلك مما يوهم ولو بالنظر الى الظاهر سيما في خالقيته
وليس مثل هذا الاسم يطلق عليه تعالى ولو عرى مفهوم اللازم
عن مثل هذا الايهام فممنوع جواز اطلاقه عليه تعالى على مذهب
الشيخ والكلام فيه ايضا منعا مجردا وفيه اي في هذا الاخير نظر
لما مر من منعين ورد اعليه ومنها انه تعالى ليس بموصوف

ذي صون وشكل مثل صون الانسان من شباب امرد او شيخ
اشمط او غيرهما ومثل صون فرس وغيرها وانه ليس بمحدود
وانه ليس بجوهر اي ليس محلا للكائنات المتصلة كالقادر
والا يلزم تجزئة الواجب لامكان وحدوثه والا المنفصلة كالاعداد
والا لم يكن واحدا وقد دل البرهان على وحدوته ومنها انه لا
يوصف بالماهية اي فيلزم التركيب اي في ماهيته وهو التركيب
العقلي وفيه بحث اذ لم يدل قاطع على انتفاء تركبه عقلا و
غاية ما دل به على نفيه ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي
الوجود الخاص الى امرين يتقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير في
ذاته والاجزاء لتعقل الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين
من الجزئين فيحصل تركبه في العقل قطعا وهو مردود بانا لا نسلم ان
ذاته الوجود الخاص بل الوجود الخاص وكثير من الوجودات
الخاصة كالحس والنفس والعقل مركب عقلا ولو سلم انه الوجود
الخاص لكنه غير معقول البتة لكنهه فمن اين عرف عدم احتياج
العقل في تعقله بكنهه الى امرين يتقومانه والاستدلال عليه بنفي
الاشتراك مع الغير في ذاته وبنفي الاجزاء الخارجية عنه ليس
بتام لجواز ان يكون بعض من المفهومات الصادقة عليه كالعقل
والمعقول مثلا ذاتيا عاما ولازم ذاتي عام لهما ولجواز ان
يكون له اجزاء محمولة متساوية له ليس شيء منها بأعم منه ولا يكون
شيء منها مشتركا عاما من جزء خارجي فيكون متركبا عقلا لا خارجا و
منها انه لا يوصف بالكيفية اي من صفات الجواهر المفردة عند
بعض وصفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب عند
وعند الاخرين لئلا يلزم امكانه وحدوثه ومنها انه لا يتمكن

في مكان اي قائم بالجسم فقط عند ارسطو وشيعته او متحيز فقط
وذلك عند المتكلمين القائلين بالخلاء النافين لزيادة
المقادير في الاجسام فلا بعد ولا امتداد ولا مقدار في الحقيقة
يقوم بالجسم عندهم او بكل منهما وهو عند افلاطون القائل بابعاد
الجسم ومقاديره وبالبعد المفطور للاستدلال انه المتحيز المستلزم للامكان
والحدوث لو تحيز فاما ان يتحيز في الازل فيلزم قدم الحيز او لا
فيلزم كونه محلا للحوادث ولزوم كلا اللازمين وفساد ما بني على
ان الحيز امر محقق الوجود وقد مر انه متوهم فالدليل القاطع
على نفي تحيزه هو انه اما ان يساوي المحيز او ينقص عنه فيكون
متناهيا بعد ان يكون ممتدا فيلزم تجسمه المستلزم للامكان وحدوثه
او يزيد عليه فيكون متحيزا ممكنا حادثا وانه اما ان يحصل
في جميع الاحياز فيلزم تداخل الاحياز او تداخل المتحيزات
فيها واما ان يحصل في بعضها دون بعض فان كان بتخصيص
لزم الاحتياج والامكان والا لزم الترجيح بلا مرجح وانه يحتاج اليه
دون احتياج المتحيز الى حيز فيمكن واذا لم يكن في مكانه
والا في حيز او لم يكن في جهة وهي منتهى ما خذ الاشارة ومقصد
المتحرك لا في علو وفوق كما تقرر عليه راي المشبهة ثم اختلفوا
فيما بينهم فذهب محمد بن كرام واتباعه الى ان كونه في الجهة
كون الاجسام فيها وانه مماس للمصلى بالعليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا ان
العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب
الثقيل وانه يفضل على العرش من كل جانب اربعة اصابع
وانه على طوفان بكى على طوفان نوح حتى رحمت عينيه وانه

انشكت

انشكت عيناه فعاده الملائكة قال بعض المشبهة ان المخلصين
يعاينونه في الدنيا والآخرة ورووا عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال القيني الى مصافحتي وكافحني ووضع يده بين كتفي
حتى وجدت برد انامله وقال آخرون انه محاذ للعرش غير
مماس له فقيل بعد مسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية
وقيل كونه في الجهة ليس كون الاجسام فيها ولا يتناهى سفلا ولا في غيرها
من اليمين واليسار والقدام والخلف ثانيا الى ان ومنها انه ليس
الى متحد ومعلوم يتعدد به متحد غير معلوم وعند عظماء الفلاسفة
كارسطو واشياعه مباين عن مقدار الحركة الفلك الاعظم والله تعالى منزه
عن ذلك اي عن كونه زمانيا لاستلزامه تجدده وامتداده وتعدده
تعالى عن جميع ذلك وذهب قدماؤهم الى انه اقرب شيء
غير مستقر الى محل يقوم به وحركة تعقله ثم اختلفوا فيما بينهم فقال
افلاطون واتباعه ممكن وقال آخرون واجب لذاته ثم لا يجري
عليه زمان اما على الامكان فلامتناع جريان الممكن على الواجب لذاته
واما على وجوبه فلامتناع جريان الواجب على نفسه واعلم ان ما
ذكرنا بين الترجيحات يعني بعضها عن البعض كوحدته مع سلب
معدوديته وكسلب معدوديته ومحدوديته مع سلب تناهيه وسلب
تركيبه مع سلب تبعضه وتجزيه اولا الى بتكرير الالفاظ المترادفة
كلفظ المتبعض والمتجزي وبالتصريح بما علم بطريق الالتزام كالكل
من المذكورين مع لفظ المركب ثم من جنس الكثرة يعني الى صفات
او الصفات التي ذكرت على انها تنافي الوجوب الوجود
بالذات لما فيها من شائبة الكثرة كما في العدد وفيه شائبة الحدوث والامكان
وكل من هذه الثلثة ينافي الوجوب الذاتي على ان ما يتمسك بتعالى

وفيه نظر لان هذا معنى التراكب للعرض عند جمهور المتكلمين والمحققون
منهم والفلاسفة لا يسلمون امتناع بقاء الكل عرض ويجعلون الحشر بما قيل
يجعل المحققين بعضه ابديا ويجعل الفلاسفة بعضه قديما فلم يفيد هذا
التعليل كونه تعالى غير عرض ومعنى الجوهر الالتزامي ما اي عين او الجزء
الذي يتركب منه غيره ومعنى الجسم الالتزامي ما يتركب هو منه غيره
وليس شيء من المعنيين بمعنى مطابقي او التزامي بشيء من المعرفين بل
الاول معنى الجزء والثاني معنى الكل فلا يصح تعريف مفهوم المتغايرين
بهما ومن ان الواجب لو تركب من اجزاء خارجية ما جاز ان يتصف بصفات الكمال التي من جملتها الوجوب الذاتي فيلزم وجود
الواجب لذاته او لا يتصف فيلزم النقص والحدوث وليس
بشيء لان الخصم له ان يختار الشق الاخير ولان كلا جزئي الجزء
غير واجب الوجود لذاته لكونه قديما فلا يلزم نقص الاله الذي
هو الجزء ولا حدوثه ولا حدوث شيء من اجزائه فان قيل
تركبه يوجب امكانه فلا يكون واجبا قلنا ذلك الدليل آخر لا يحتاج
في تمامه الى انضمامه الى هذا التركيب ومن ان الواجب اذا كان مصورا
او متشكلا او متحيزا فاما ان ومن يستوفي الاقسام في افادة الجزء
والنقص ممنوع او بعض هذه اولى والقول في افادة الجزء
من بعضها واليه يشير قوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم
فينتفي ذلك البعض الى مخصص منافي او مقارن هو ذاته او
بعض صفاته الذاتية ويمكن ان يختار المخصص المقارن فانه
فانه ببعض صفاته او بذاته اقتضى ذلك البعض كما اقتضى ذاته
وجوده فلا يدخل تحت قدرته الغير فلا يكون حادثا
الى ضعيفة وقد عرفت ضعفها احتج المخالف الشبهة والجسم

بالنصوص الظاهرة من القرآن والسنة في الجهة وهو القاهر
فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم الصنم من في السماء يدبر الامر
من السماء الى الارض الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم
الطيب تعرج الملائكة والروح اليه الى ربك يومئذ المساق
الى ورفعت جارية خرساء اريد عتقها الى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال لها اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وقال لولاها
اعتقها فانها مؤمنة وسأله سائل عن الله فقال اين كان ربنا قبل
ان يخلق السماء فقال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء
وكان جبريل عند صلوات الله عليه فاتاه ملك فقال اين تركت
ربنا فقال في سبع ارضين ثم جاءه آخر فسأله مثل ذلك فقال في سبع
سموات فجاءه آخر فسأله مثل ذلك فقال في المشرق فسأل آخر فقال
في المغرب ان الله لا ينام ولا ينبغي له ان ينام يخفض القسط ويرفعه
يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل في الجهة
وجاء ربك وهل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة ظلل من الغمام
ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا يقول الله تعالى يوم القيامة يا
ابن آدم استشفيتك ولم تستشفني من تقرب الي شبرا اتقرب
اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتاني
مشيا اتيته هرولة ان العرش يحس ان له اطيطا كاطيط الرحل
الجديد لما وصل رسول الله صلى الله عليه وسلم في معراجه الى السماء
السابعة اتاه جبريل فقال وبدك يا محمد فان ربك يصلي قلت
وان ربي يصلي قال نعم قلت فان ربي يقول قال سبوح
قدوس سبقت رحمتي غضبي روي ان بني اسرائيل سألوا
موسى ايصلي ربك فاوحى الله اليه ابلغهم اني اصلي كيما يغلب رحمتي غضبي
كما يبلغ

عمى
العماء بالمد السحاب
الرقيقة الابيض
والعما بالقصر عدم
البصر عن

من تقرب الى كيوم هل خلق
ان يستعمل الرحمن الى
الرحمن وهو

ولولا ذلك لهلكوا اني وجدت ريح جبل وفي الصورة ان الله تعالى
خلق آدم على صورته وفي رواية على صورة الرحمن رايت ربي
تبارك وتعالى في احسن صورة اتاني شاب في احسن صورة فاتاهم
في صورة غير الصورة التي يعرفونها فيقولون انا ربكم فيقولون
نعوذ بالله منك ، دخلت على رب في جنة عدن شابا جعدا في ثوبين
اخضرين وفي الحديث الصحيح وبقي وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه يد
الله فوق ايديهم بل يداه مبسوطتان خمرت طينة آدم بيدي اربعين
صباحا فخلط طينة آدم بيدي ، فخرج كل طيب بيمينه ، وكل خبيث
بشماله ، ويمسح احدى يديه على الاخرى ، ياخذ الجبار سماواته وارضيه
بيده ، ثم يقبضها ويبسطها ، ويقول انا الجبار ، انا الملك اين
الجبارون ، اين المتكبرون ، والسماوات مطويات بيمينه
يمين الله سبحانه لا يقبضها شيء قام المقسطون عند الله على منابر
من نور عن يمين الرحمن الحجر الاسود يمين الله في ارضه يصافح
بها من يشاء من خلقه فوضع كفه بين كتفي فوجدت برد خاتمه بين
ثديي ان الصدقة تقع في كف الله ان احدكم اذا تصدق
بالتمرة من الطيب ولا يقبل الله الا الطيب يجعل الله ذلك في كفه
فيربيها كما يربي احدكم فلوه او فصيله حتى يبلغ بالتمرة مثل احد قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن جاء رجل من اهل الكتاب الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال له يا ابا القاسم ان الله يمسك السماوات
على اصبع والارضين على اصبع والجبال على اصبع والشجر على اصبع
والماء والثرى على اصبع ثم يقول انا الملك الجبار فضحك رسول الله
حتى بدت نواجذه ثم قرأ وما قدروا الله حق قدره ، محمد بن سعد
الله اشد من شاء ذلك وموسى اخذ من موسى الى كتابة جلد

الكافر في النار تبلغ اربعين ذراعا بذراع الجبار ان الله تعالى خلق
ملائكة من نور الذراعين والصدر وفي رواية من نور ذراعيه وصدره
ويضع على عين تجري باعينها اذا قام العبد في الصلاة فانه بين
عيني الرحمن ان الله يضحك الى اوليائه حتى يبدو نواجذه يا حشاء
على ما فرطت في جنب الله فيضع الجبار قدمه في النار ان الله
يقول هذا وذه مرتين يدي فيقول اني اخاف ان تدحضني
خطيئتي فيقول قد بقدمي فيأخذ بقدمه فيمر فتلك الزلفى قال
الله تعالى وان له عندنا لزلفى وحسن مآب لما قضى خلقه استلقى
ثم وضع احدى رجليه على الاخرى ان لجد نفس الرحمن من قبل اليمن
كتب على نفسه الرحمة وبيان الواجب لذاته موجود وان كل
موجودين قائما كل منهما بذاته وفرضنا ان والله تعالى والعالم موجود ان
وهو ليس حالا في العالم لغنائه عما سواه وافتقار الحال الى المحل
ولا محلا لحدوثه ووجوب خلو القديم عن الحادث فيكون
مباينا للعالم في جهة من الفوق فيتجه الى ان ذلك المذكور من
وجود كون كل موجودين على حالة ذكرت ومما يتفرع على هذا
الوجوب كمباينة الله تعالى للعالم وكونه في جهة وحيزه ومحيته
ومصورته وشاهيه وهم محقق ومكلم كاذب على غير المحسوس
ان الله تعالى بالمحسوس وهو الجسم والادلة القطعية قائمة
على انه واجب الوجود لذاته وعلى نفي التشبيه فيه فيجب ان
يعدل عن علم المحسوس الى الله تعالى وان تاول على ما هو دأب
السلف كمالك بن انس ومقاتل بن سليمان واحمد بن حنبل
وداود الاصفهاني وغيرهم رحمهم الله وكان يحترزون في التشبيه
الى غاية وقفوا عندها فيمن حرك بل عند قراءة خلقت بيدي

اصابع

او اشارة باصبعيه عند رواية قلب المؤمن بين اصبعين قالوا ان من
اصابع الرحمن بانه وجب قطع يده وقلع اصبعه قالوا ان نوقفنا
في تعيين المقصود من تاويلها الوجهين الاول ان قوله تعالى واما
الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و
ابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله قد صرح في ذلك الشيخ
ان التاويل امر مظنون بالاتفاق والقول في صفات الله تعالى
بالظن غير جائز فلو اولنا ها على غير مراد الله تعالى لوقعنا في الزيغ
بل نقول كما قال الراسخون في العلم كل من عند ربنا آمنا به
بظاهره وصدقنا بباطنه وكلنا علمه الى الله تعالى وليس معرفة ذلك
من شرط الايمان او ان كانه ولا نحن مكلفين بتحصيلها واحتاط
بعضهم اكثر احتياط حتى لم يفسر اليد ولا الوجه ولا نحوهما بالقدرة
مثلا بل لما احتاج الى الكشف عنها بعبارة اخرى عبر عنها بالفاظ
اوردها الشرع ايثارا اي اختيارا للطريق الاسلم الموافق الموفق
على الله او نحملها على تاويلات صحيحة مناسبة لما عليه القطعيات
العقلية كما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث من ان
الفوق المتعال او التعالي منزلة ومكانة لا منزلا ومكانا وكونه
تعالى في السماء وفي سبع ارضين وفي الشرف وفي القرب وعلى
العرش والعروج والصعود والرفع اليه من هذا القبيل
اذ في هذه المواضع يعني على كما في في خذوع النخل والاستواء
والاستيلاء او العماء بالمد السحاب الرقيق وبالقصر معروف
يشبه عدم الكون حال الشيء اذا البعيد عن الوجود او القريب
منه بالسمو والعلو العماء ومن ان المذكور بعض جاء امر ربك ياتيهم
عذاب الله ويتنزل الله الى سماء الدنيا بالتفضل والاحسان او

في ح

عماء بالمد السحاب

ينزل رحمته او ملائكته ويروى ثقات ينزل بضم الياء ومن بعض
او ليالي او السنة والسنتي وتقرب رحمتي وكرمي ومن جهة نقل
كقوله الرحمن على العرش استوى وملاء العرش بالارجلا له
وصلوته ثناء على نفسه او على بعض عباده ومدحه له ومن ان الصورة
الصفة او الضمير عائد على انسان مشاهد يضرب او يلطم وجهه او
مشاهد آدم او الى آدم او الاضافة اضافة تشريف كبيت الله وناقة
الله ورايت ربي في احسن صورة كرايت من خطب على المنبر
يوم الجمعة على حمار وهو حال من الفاعل كشابا جعد الى
ثوبين اخضرين او معناه رآه قلبي وعلمه بالاستدلال وقيل في
احسن صورة للعالم او للنفس كما يقال ما رايت شيئا
الا ورايت الله فيه قال الله تعالى على سبيل ايتاء الا
فاق وفي انفسهم ومن ان الوجه الوجود واليد القدرة او النعمة
واليمين ما ظهر شان الحكمة من القدرة واليسار ما بطنت
ويمين الرحمن يمين عرشه والخلق الاصبع والساعد الملك والسلطان
والقدرة واصبعاه عدله وفضله وقهره ولطفه والمراد التعظيم و
اكبار الشان لانه تعظم وتكثر من قبول الايمان او كسر وكان
الاوابل بذراعه يقدرون المسافات وكان يزيد على ذراع الناس
بقبضة او طويل اليد والذراعان والصدر فراتع الاسد المذكور
في السماء وصدره والاضافة في الرواية الاخرى للتشريف والعين
السحر وضحكه رضاه ونوا جذه صفاته الغيبية والطافه المستورة
والجنب الامر او الجانب والحرم والقدم خلق من مخلوقاته
او مقدمون من الكفار والاضافة بطريق الملك او بعض ما
قدمه لك من العفو والغفران والاستيلاء الفاء البعض على البعض و

ذراعا

جنب الله مطابقة كتاب

الرجل الجامعة والمعنى لما لم موجودات خلقه التي بعضها على بعض فجعل الملك
منقسما على قسمين كل منهما جامعة من الموجودات كسبع سموات علوية و
سبع ارضين سفلية ثم وضع احدى الجامعتين وهي العلويات على
الاخرى وهي السفليات والاضافة بطريق اللف والنشر راجع الى خلقه
لا اليه تعالى والنفس التفريح والنفس الذات والمحققون من
علماء البيان قالوا قولنا الاستواء والسيد والعين ونحوها مجازات
عن ح
على الاستيلاء والقدرة والبصر وغيرها انما هو لنفي التشبيه والحد
التجسيم بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية
بابرازها على الصور الحسية على ان للسبيل الاحكم الموافق
للعطف الا الله والراسخون في العلم وههنا مسلك ثالث متوسط
يحقق به الامام العلامة بالاريب وحققه لمن يريد ان يسلكه في
مفتاح الغيب فقال من القواعد العظيمة الجدوى الادراكية
كشفا وشهودا ان كل ما لا يحويه الا الجهات وما لا يكون الى قوته
ومن شانه ان يظهر بنفسه او بالشرط الا حيانا اقتضى الظهور
فيها فاستلزم انضياف صفة او صفات ليس شيء منها
يقتضيه لذاته اليه فانه لا ينبغي ان ينفي عنه تلك الصفات
مطلقا والا لم يثبت له مطلقا بل هي ثابتة له بالشرط منفية عنه
كذلك وانما في الحالتين وعلى التقديرين صفات كمال لا سمات
نقص لفضيلة الكمال المتنوع والنسبة التامة مع تحقق
فرط البساطة والنزاهة على حاله ونهج فاعل من عرفها
وصدق بها بالنظر او الكشف عرف سر الايات والاخبار
التي توهم التجسيم والتشبيه واطلع على اسرارها وعرف الجمع
بين معانيها وبين القطعيات العقلية القائمة على كمال

تنزيه الواجب الحق تعالى وتعاليه وصفه كما هو عليه فسلم من
شائبة التناقض وورطة التشبيه والتاويل وعرف تجسد
الارواح الكلية وبكاء جبرئيل وميكائيل وتحملها السلاح للحرب
ودخول احدهما او كلاهما في الارض كجرة عائشة رضي
الله عنها الى غير ذلك مع اتفاق المحققين من العلماء على ان بشاعة الملائكة
التي هي المجردات تقتضي لا تتجسم ولا تتسع جرم ولا تتعقد ولا تتكل الا
بتحمل السلاح وعلى ان الداخل في حجرتها والمتشكل بشكل دحية
وشكل شاب شديد سواد والشعر شديد بياض الشبيه
جبرئيل حقيقة والا لزم مفاسد لا تحصى ومنها انه لا يشبه
شيء قيل لا يشاركه ولا يتحد معه شيء في الكيف لانه كما مر منزه
عن الكيفية وقال الى الى فظاهر ان ليس له موجود خارجي
يماثله لاستلزامه التعدد وهو ممتنع والتركيب العقلي وقد قيل
باستحالته فان قلت قد علم كل من وجهي التنزيه المذكورين مما مر
فلا وجه لاعادته قلت قد ذكر انه لا يجتنب عن التكرار ههنا
كما مر فلا فساد واما الى موجود بوجود منبعث او مجازي وعلم
ليس في غاية الوضوح والا في نهاية الانكشاف المعلوم به
محدث معلوم الغير فله ابتداء وجابر الوجود فان بطريان
ما ينافيه من الجهة وغيرها وعرض فيتجدد في كل زمان ان
ويتناهى تعلقه وليس علمه تعالى الا موجود بوجود اقوى و
صفة وقديما ودائما من الازل الى الابد ومعلوم الذات
مسلما من طريان المنافي وفي غاية الوضوح والانجلاء وغير
متناه التعلق فلا يماثل علم الله تعالى على التحقيق بوجه من
الوجوه المذكورة هذا كلامه ولا يدل على ان المماثلة بين الشيئين

لا يثبت الابعد اشتراكهما في جميع اوصافهما بل قوله فلا مماثل علم الخلق
بوجه بشعر بان المماثلة بين الشيئين قد تحصل بوجه دون وجه و
لكنه قد صرح في موضع اخر بان الى ممكن بنفسه المماثل للواجب
وقوعه بين المتعدد والامور المتضادة ولا يخرج عن علمه تعالى مذكور
اي ما من شانه ان يذكر سواء كان ممتنعا او واجبا لذاته تعالى او ممكنا
قابلا لذات الواجب لذاته كصفاته الذاتية او ممكنا اخر بل يحيط
بكله علما قال الرازي معلومات الله تعالى متناهية ذواتها وصفاتها
لكن جهات دلالتها على ذات الله وصفاته غير متناهية وسمعت
الشيخ الوالد قال سمعت الشيخ ابا القاسم الانصاري قال
سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته
في كل واحد من تلك المعلومات الغير المتناهية غير متناهية ايضا
وذلك لان الجواهر الفردة يمكن وقوعها في احياز لا نهاية لها
على البدل واتصافها بصفات لا نهاية لها عليه وكل تلك الاحوال
التقديرية الدالة على حكمة الله تعالى وقدرته معلومة له تعالى و
لا يخرج عن قدرته شيء اي الممكن الاخر المذكور يعني ان كل فرد
ممكن من افراد هذا الشيء ان وجد فانه يوجد بقدرته ابتداء
والسبق الا فعله ومعلومه اشمل من قدرته ومقدوره وهما
اشمل من ارادته ومراده وهما اشمل من قضاه ومرضيته وانه غير
قبيح اصلا لان الجهل بالبعض من الممكنات والعجز عن البعض
من الممكنات نقص والله تعالى متعال عنه لاوابه الى الاحتياج
الموجب للامكان المنافي للوجوب وافتقاره الى مخصص غير
ذاته لذلك البعض من البعض الاخر فان نسبته الى الكل على
سواء لان المنتفي للعاجزية والقادرية والصحيح للمعلومية والمقدورية

هو صلاحية الذكر والامكان والمفتقر الى الغير ممكن وفي شرح المقاصد
من ادلة التمانع دليل الزوارد وهو ان كل شيء ممكن الشيء الشيء
مقدور لله تعالى قطعا ولو كان مقدورا لغيره وفرضنا تعلق ارادة
معا بوجوده فوجوده اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح
بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين الى علتين على معلول
واحد لان كل منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هي
المجموع ويرد عليه ان قدرة الله تعالى فيقع بها متعلقة بالا
تحاد ويتصل قدرة العبد وهو الاكتساب ومنها ادلة التمانع وهو
انه لو وقع ممكن بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى
وارادته بعدم ذلك الممكن حال ايجاد الغير له كحركة الجسم وسكونه
في زمان بعينه فان وقع الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان
لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول عن العلة التامة
وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما فقط لزم
الترجيح بلا مرجح ويرد عليه ما قدمناه ولان النصوص والله
بكل شيء عليم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور وعالم الغيب
والشهادة وما يعزب عنه مثقال ذرة وعنده مفاتح الغيب
لا يعلمها ويعلم ما في البر والبحر وما يسقط من ورقة الا يعلمها
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين الم تر ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ما يكون
من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى
من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا
يوم القيامة ان الله بكل شيء عليم يعلمون ان الله على كل شيء قدير
وان الله قد احاط بكل شيء علما وكان الله على كل شيء مقتدرا

الى غير ذلك ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فثبت انه لا مؤثر
الا الله وانه خالق سواه لا كما يزعمه الفلاسفة من هذه الحيثية و
جدت في بعض النسخ فما موصولة او موصوفة وان لم يوجد كما في
بعضها فتحتمل والمصدرية انه لا يعلم الجزئيات الحقيقية و
انه لا يقدر لكونه واحدا من جميع الوجوه على الكثير من واحد هو العقل
الاول ولا كما يزعم الدهرية انه لا يعلم ذاته وقيل يمتنع علمه بنفسه و
قيل علمه بعلمه وقيل علمه بما علمه بالانسان وقيل انما يعلم الاول نفسه
واحوال نفسه والماهيات واما التصديق بان هذا قد يوجد
وذاك قد عدم وتصور الجزئيات الحادثة فانما تحدث في ذاته
وبالجملة فذاته يوجب العلم بالشيء بشرط وجوده ولا يحصل قبل
وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف ذاته بعلوم حادثة
فقط او مع بقائه بعد حدوثها بتعلقات واضافات ولا كما يزعم المتكلمون
واتباعه انه لا يقدر على خلق القبيح من الجهل والكذب
والظلم وغيرها ولا عبث دوا اتباعه انه ليس بقادر على ما علم انه يقع
او علم انه لا يقع ولا كما يزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه
انه لا يقدر على مثل مقدور العبد ولا كما يزعمه عامة المعتزلة وهم الجبائي
واتباعه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد كما ان العبد لا يقدر على
نفس مقدور الله فان القدرة هي الصفة المؤثرة وفق الارادة
والامر بل انها وامر آلة كتعلقها وتعلق الارادة وغيرها قد
يجتمع على وجود مقدور الله حيث توجبه فيجب لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فالقادران والقدرتان بالوجه المذكور يمتنع توارد
على مقدور واحد بالشخص لامتناع اجتماع علتين تامتين على معلول
مشخص كما مر فهذا الكعبي لا يقدر الله على نفس مقدور غيره و

بالعكس

وبالعكس لا يقدر واحد من غيره على نفس مقدور واحد من غير آخر
فالحق اما مذهب هذه الطائفة واما مذهب نفاة القدرة عن
العبد بل غيره الله رأسا والاول لا يخفى بطلانه فتعين حقية الثاني
قوله الى وجنس الكل من الفاظ الحي والقادر والعالم والسميع والبصير
والمريد والاول من اثنين منها المترادفة ومعلوم ان صدق
مفهوم المشتق الذي هو غير اسمي الزمان والمكان واسم الآلة كاسم
الفاعل والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم المفعول والماضي
والمضارع على الشيء يقتضي ثبوت ما اخذ الاشتقاق صفة له
زائدة على ذاته في الامثلة المذكورة بل فيما عدا اسم المفعول و
المبني للمفعول على جهة قيامه بذلك الشيء وفيهما على وقوعه عليه
فثبت له صفة العلم وصفة القدرة وصفة الحي وغير ذلك
فانه به زائدة على ذاته وما يقال ان الفضل على ثلاثة اقسام فضل الفضلاء
بفضائل ذاته وينفك عن ذاته كوجه الارض الفضل بضوء الشمس
او غيرها من الكواكب والسرج ونحوها وفضل بضوء يقارن ذاته
ولا ينفك عنه كحرم الشمس الفضل بضوائها فانه ليس بظلم
قطعا بل فضل بالوجه المذكور وذلك كالموجود فانه اما موجود بوجود
يقارنه لكنه يلزمه كالممكن العدم او موجود بوجود هو ذاته كنفس الوجود
فانه ليس بلازم البتة بل موجود بوجود هو عينه وذاته وقد قبل الحكماء
باسرهم والمحققون من المتكلمين ان الحق تعالى وجود خاص وموجود
بوجود هو عينه فيكون عالما بعلمه وحيوته وقدرته وسائر صفاته الذاتية
كذلك يكون عالما بعلم هو ذاته فهو مرد وعند الشارح والمحقق ابن
النفس والشيء انه وذاته في نفس الامر كانفسانه بنفسه ليس بمعقول فان
الصفة اذا اعتبر المغايرة الصحيحة لا يحمل صفة الى نفس الامر بل مفهوم وكذا

وجوده

الوجود لا موجوديته نفسه بل لو كان موجودا فبوجود آخر زائد عليه ونفي الذات
لا كما يزعم المعتزلة كالفلاسفة انه عالم بكل المعلومات بذاته اي علمه عين
ذاته لا علم له زائد على ذاته قادر على جميع مقدوراته بذاته لا قدرة له
زائدة على ذاته الى قولنا مثلا زيد اسود واسود ذاته وفي شرح العقائد
المعتزلة مع ارتكابهم لشناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون
اهل السنة من الناس لاشاعرة ليس بل يباهون بنفي الصفات
ويعدون اثباتها من الجهالات ثم لنا في هذه الدعوى ادلة ودلالات
الاول ما مر من انه عالم قادر الى آخره والثاني انه قد نطقت
النصوص القطعية ووردت الاجماع على ما مر بثبوت علمه وقدرته و
غيرهما وبزيادتها على ذاته زيادة واضحة كقوله تعالى انزله بعلمه
فاعلم انما انزل بعلم الله ارجلنا جعله بعض متعلقاته العلم و
لا بعض مقارنا للعلم لزم كون العلم مترددا فيجب تأويله وقوله
وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وكقوله
ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين والثالث
انه قد دل صدور الافعال المتقنة منه على وجود علمه وقدرته وحيوته
بمعنى ان يكون كل منها صفة زائدة قائمة بذاته لا ان تلك النصوص
نطقت بمجرد تسميته عالما وقادرا ولا ان هذه الصدور دال
على مجرد تسميته عالما وقادرا فهذان الدليلان الاول منهما مبني
عليه بان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب صدق النصوص
وصحة الاجماع يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ثم لو
لم يدل من لفظ ثبوت لفظ زيادة ورد هذا بعد ذلك يسقط
الاعتراض ولما الثاني منهما فقد ذكر فيما سبق لاثبات ان الصانع
يقال مسمى بالعالم ونحوه وصف زائد على ذاته وانت خبير بالمناقشة

وليس

وليس النزاع بالاثبات والنفي بيننا وبين المعتزلة في العلم
والقدرة ونحوهما التي هي من جملة الكيفيات والملكات فان الا
تفاق على نفي هذه عن ذاته تعالى ومطلقا حاصل كما الى عالما بل عالما
و باعتبار التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة الى غير ذلك من
الحيوة ونحوها فالذات والعالم والعلم والقادر والقدرة و
غير ذلك كلها هنا شيء واحد فلا يلزم تكثر الذات الواجب الوجود
ولا تعدده الى وبذلك حكم كما المعتزلة من الالزام فاحتج الاول
كون العلم مثلا قدرة وحيوة وسمعا وبصرا وارادة وكلاما
وكون القدرة علما وحيوة وسمعا وكذا البواقي من غير تمايز
اصلا لان كلها نفس الذات والذات هو القدرة لان القدرة
اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة
و الثاني كون العلم مثلا قائما بنفسه وواجب الوجود لذاته عالما
وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق الى غير ذلك من الكمالات
الالهية وبسبب ذلك وفاقا فمن صرح الكعبي بان من زعم ان علمه
بعبده فهو كافر والثالث كون الواجب لذاته غير عالم بذاته والرابع
كون حمل هذه الصفات على الذات غير مفيد لمنزلة قولنا الذات
ذات والعالم عالم والعلم علم مع انه مفيد محتاج الى البيان كما في
قولنا الله عالم بل يفيد من قبول الاذهان كما في قولنا الله علم
والخامس ما مر من لزوم كون الغير مثلا اسود بلا سواد والزيادة
لا كما زعمت الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام فان الكرماني
في شرح المواقف هو بتشديد الراء وفتح الكاف وقيل بكسر الكاف
وتخفيف الراء تمسكا بقوله الفقه فقه ابي حنيفة وحل والدين
وبين محمد بن كرام من ان له صفات قائمة بذاته لكنها ليست

زعم

حادثة الى ما لا يقوم به ويحل فيه لا كما يزعم ابو الهذيل واتباعه ان الباري
مريد بارادة تحدث لا في محل ولا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام
هو نفس بمعنى ذاته بل قائم بذاته وحال فيه وهو صفة كمال
الى قائل قوم قالوا بثبوت الثانية وهم القائلون بالسبع المشهورة
من صفاته الذاتية وبانه لا صفة هو زائد على ذاته بين احدهما ان
الصفة الزائدة لا دليل عليها وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ورد
بمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة
الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة اخرى لعرفنا معشر
العقلاء ليس المكلفين اياها واللازم منتف بالضرورة ورد بالمنع
بل المكلفين بقدر الوسع والوسع قاصر عن ان الكاملين لم يعرفوا
صفة اخرى له كذا في شرح المقاصد او بقدماء اكثر فالشيخ ابو المنصور
الماتريدي واتباعه اثبتوا التكوين ورأوا السبع ونسبوا اثباتهم
الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري كابي
جعفر الطحاوي وغيره واثبت الاشعري البقاء وقبله اثنان
من الشافعية وذهب اكثرون منهم الى انه ليس بصفة زائدة على الوجود
وزائد في صفاته الحقيقية هو وغيره مما ورد به الشرع وامتنع حمله
على معناه الحقيقي او امكن الاستواء والسيد واليمين والاصبع
والوجه والقدم والجنب والقدم والرجل والكرم والرضا او اثبت
القاضي ادراك الشم والذوق واللمس صفات اخرى اشار الى
فلا يلزم من قدرتها قدم الغير بل قدم امور ليست بعين الله ولا
بغيره ولا تكثر القدماء وتعددها فان تكثرها وتعددها
موقوف على تغايرها والنصارى الى متقابلين وههنا جواب
آخر هو انا لا نسلم ان تكفير النصارى بمجرد اثبات القدماء الثلاثة

بل

بل قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة متصف كل منهم بصفة
الالوهية من قيام صفة ووجوب وجوده بذاته الى غير ذلك من كلماته
وعلى انهم انما كفروا بهذا القول فاين هذا من القول بانه احد في ذاته
واحد في صفاته قد نطق بجلاله وجماله قد اطلع كمالاته ومقاله فالاولى
ان يقال ذاته تعالى واحد وصفاته الذاتية متعددة الى سبع او ازيد
والمستحيل تعدد ذوات اي امور كل منها قائم بنفسه قديمة بالقدم
الذاتي وقد دل التعاطي العقلي على استحالة ذوات الزمانية ولم نجد قائلا
بتعاقبها دل عليه لا تعدد ذات واحدة وصفات كلها قديمة وقد
يقال الازلي موجود الاول الموجود هو القديم هو الازلي القائم بنفسه
وهو اخص منه فالصفات ازلية لا قديمة والاول الا بجنسه
على صيغة المجهول اي لا يجتمع الاثنان على القول بكون كل من
الصفات واجب الوجود لذاته بل يقال هي اي الصفات واجبة
الى آخر والتفصيل ان واجب الوجود مطلقا اما واجب الوجود لغيره
او واجب الوجود لا لغيره ثم هو اما واجب الوجود لا لعينه وذاته
او واجب الوجود لعينه وذاته ويتناول القسمين مفهوم واجب
الوجود لا لغيره ومفهوم واجب الوجود لذاته اي لذات ذلك الامر
الذي ليس بغيره ذلك الواجب وكان المشهور فيما بين الجمهور
من مفهوم واجب الوجود لذاته هو القسم الثاني فقيل
هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته
يعني انه واجب لذاته وعينه وانها واجبة لذاته اي لذات
الواجب تعالى وتقدس وكلاهما اي الله وصفاته واجب
لذاته فلا محذور وفيه نظر فان الاعيان الواردة في هذا المعنى

ازيد

بذاته

قولنا الله وصفاته واجب الوجود لذاته لان الوجود لذاته لا الواجب
الوجود لذاته هو الله وصفاته وهذا عسان ذلك القائل كما
نقله عنه الاول والسوضل حل عبارته ما سلفناه لكن عند تبر وما
لا تعتبر بالممكنة غير حادثة بل قديمة وحال قدم الممكن القائم لذاته
باجماع المسلمين والاستحالة في قدم الممكن اذا كان فلزمها بذات
القديم الواجب واجبا به غير منفصل عنه فيلزم تخصيص قولهم
الاول ان كل ممكن حادث والثاني ان كل علة الاحتياج الى الموثر
هو الحدوث دون الامكان والثالث ان كل ممكن مستند الى
الله بالقصد والاختيار لان استناد الصفات عند من يثبتها
من اهل السنة وليس الا بطريق الايجاب فهو مختار بالنسبة الى
اثار المنفصلة وموجب بالنسبة الى اثار المتصلة اعني صفاته
الذاتية ولكن الموثر الالهي يجب ان يكون الحق هو القابل
لصفاته والفاعل لها معا وانه اعني كون الشيء قابلا وفاعلا الشيء
واحد حق عندهم خلافا للفلاسفة فليس الى ولصعوبة
هذا المقام وهي انا لو لم يوجد الصفات لتعطلت الذات و
لو وجدت وقدمت لتعدد القدماء الاغيار وهو كفر ولو حدثت
لزم قيام الحادث بذاته فيستلزم حدوثه تعالى عنه اعتزل
طائفة من جانب الى جانب زعما منهم ان الاول من ذلك الى الاختيار
بل واجب فذهب المعتزلة الى التعطيل ونفي الصفات توهما
ان هذا اولى من اختيار الطرفين الاخرين بل واجب وذكر الفلاسفة
استطرادي لانهم لا يتحاشون من القدماء الاغيار فلو قيل فذهب
المعتزلة كالفلاسفة لكان في غاية الحسن وذهبت الكرامية
الى نفي قدمها وهذا يقتضي ان لا يقول الكرامية بقدم صفة من

هذا مر

صفات

صفات الله تعالى وليس كذلك فانهم قالوا الله صفات قديمة كالقدرة
والمشية والكلام والسمع والبصر وحادثة كالارادة والتقول والتسمع والتبصر
فهم لو كانوا اثبتوا اول المقام صعبا لا اخذوا الطرفين من الصعوبة
فذكرهم لا يناسب المقام والاشاعرة الى ان يمكن الانفكاك
بمكان او بزمان او بوجود وعدم بينهما الى ان ارادوا بصحة الانفكاك
في تعريف الغيرين صحة الانفكاك من الجانبين كالجواهر المفترقة في
الاجسام انتقض تعريف الغيرين منعا بالعالم مع الصانع
وبالعرض مع المحل فانه لا يجوز الانفكاك من الجانبين فيما بين كل
من الغيرين الاوليين والغيرين الاخيرين اذ لا يتصور وجود العالم
منفكا عن وجود الصانع لا بعدم لامتناع وجود المعلول بدون وجود
علته ولاستحالة عدمه في نفسه ولا بزمان لسرمدية وجوده
ولا بمكان لتعالي وجوده عنه ومعنى الانفكاك بالمكان ان يوجد
المنفك في مكان ولا يوجد المنفك عنه فيه ولا يتصور وجود
العرض كالسواد مثلا بدون المحل بعدمه او بمكانه او زمانه وهو
وكذا من ان المغايرة بين الذات والصفة الى بدون الصفة
وهي ثمة قبلت المعتزلة والحكماء عزا الذات الواجبة عن كل
صفة لازائدة لا يقال ان المختار هو الشق الاول والمراد
الكلام فرض تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر وان كان الموضوع
محالا الى فانه مساق الكلام يقتضي ان تعالى كما يمتنع فرض
تصور وجود العشق بدون الواحد يمتنع فرض تصور وجود
الواحد بدون العشق هو اذ لو امكن فرض تصور وجود الواحد
من العشق بدون العشق لما كان الى في العرض ان النسبة
مع المحل مع انها غيران واما العرض الغير النسبي كالمقدار

واللون فيمكن فرض تصور وجوده بدون محله وان كان المفروض
محالا فهو محله يصدق عليها تعريف الغيرين بلا شبهة وقد خالف
في ذلك جميع اخواننا من الكثرية الى لان العشق اسم لجميع الافراد
يتناول الكل فرد اي واحد مع اغيار التسعة الباقية فالعشق
عين كل واحد مع اغيار التسعة وكل واحد منها عين العشق
فلو كان الواحد غير العشق لصار الواحد غير نفسه لانه جزء
من العشق ولان يوجد العشق بدونه الى ولا يخفى ما فيه
من الفساد اما اولا فلان قوله العشق اسم متناول لكل واحد
مع اغيار ان اراد به انه متناول لكل واحد مقيد بتلك الاغيار غير
منضمة اليه فالجزئية مسلمة والتناول ممنوع فان العشق مجموع
عشر وحدات لا وحدة واحدة مقيدة بالتسع الباقية وان اراد به
انه متناول لهو لتلك الاغيار بانضمامها فالتناول والجزئية ممنوعة
فان العشق عين ذلك وذلك عينها لا اجزاؤها واما ثانيا فلان
تفريع على ما اشرنا اليه يفيد ان الجزء عين الكل وبالعكس ولم يقل به
احد بل المتفق عليه عندهم انهما يباينان ولا يغيران بلا واسطة
واما ثالثا فلان قوله لانه مستدرك اذ فرض كلامه بدونه ولو جعل
علة لقوله على الشرطية السابقة بمعنى ان كل ما هو جزء اي شيء ولا يوجد
ذلك الشيء البتة بدونه فالغيرية او عدم المغايرة ثابتة بينهما لهو ممنوع
اذ هو اول المسئلة واما رابعا فلان اصطلاحهم على انه كما لا تغاير
بين صفات موصوف واحد هو الحق لا تغاير بين اجزاء الكل مركب
وقد اثبت التغاير بقوله لكل فرد مع اغيار تسليم شيخ
الفاضل والتعليل ما قال امام الحرمين ان ايضاح معنى الغيرين مما
لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية ولا يقطع

واما خامسا فانه مغايرة الشيء للشيء لا يستلزم مغايرة كل جزء منه اجزائه ٥

ويبطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم يقطع بالمنع من الخلاف
الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك وهي
الى ينكشف انكشافا في غاية التمام والكمال المعلومات اي المذكورات
اي الامور التي من شانها ان تذكر وتعبر عنها عند تعلقها بها بمنزلة
جوهر مرآة مصقولة فانه ينكشف به صور الاشياء عند محاذاته
اياها فالمتغير العلم في نفسه بوجود وعدم وانقلاب من حال
الى حال بتغير المعلوم في نفسه بشيء ما مر وان كان حاكيا عنه
مطابقا له كما لا يتغير المرآة في نفسها بتغير الصور وذويها وربما
ينزل العلم في اضافاته الى معلوماته المتغيرة وتعلقاته بها بمنزلة
انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير
ميامنا لزيد بعد ان كان مياسرا له من غير تغير في ذاته اصلا
او جلس زيد صحيحا عنده ثم مرض فانه يصير مجالسه مريضا
بعد ان كان صحيحا ولا تغير له قطعا والقدرة وهي تسمى بالقوة
صفة من شانها ان تؤثر في الممكن وترجح احد جانبيه بالقصد و
الاختيار وقد يقال صفة تؤثر على وفق الارادة وقال
صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقاتها والاولان
اولى منه لاقتضائهما بظاهرهما علم القادر وهو المختار عندهم
دونه والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم ومن
ثمة يستدل على الحيوة بالعلم والقدرة انه عالم قادر بالدليل الدال
على علمه وقدرته وكل ما هو عالم قادر فهو حي بالضرورة والقوة بمعنى
القدرة فالاولى ذكرها في جنبها كالارادة والمشية والسمع صفة
ازلية ولا علاقة لمتعلقه بكل معدوم موجود كان مسموعا او لا
متعلق بالمسموعات فكل مسموع يصلح لان يتعلق من وجهين العلم به

والسمع به والبصر صفة ازلية وراء العلم الشامل لكل مذكور يتعلق بالمبصرات
فكل مبصر يصل اليه من وجهي العلم والسمع به بخلاف المشموم والمذوق
والملموس والمتخيل والموهوم والمعقول فان كل فرد منها يصل اليه
من وجه العلم به فقط وههنا سؤالان مقدران الاول لو كان
بصيرا او سميعا لكان جسما لان كلا من البصر والسمع يقتضي
جسمية محله واللازم باطل وجوابه منع الملازمة وسند بانه يبصر
فيدرك ببصره كل مبصر اذ رأى كانا بالاعلى سبيل الانطباع او
خروج الشعاع بشرطها في الرؤية والاعلى سبيل التخيل بالحس
المشترك الذي هو سلطان القوى الحسية باسرها والاعلى طريق
باشر حاسة له في البصر والسموع والاعلى طريق وصول هواء
متكيف بكيفية الصوت متموج من قرع او قلع الى الصماخ فلا يلزم
تجسمه الثاني ان البصر والسمع ان كان حادثا لزم قيام الحادث
بذاته وان كان قديما لزم قدم البصر والمسموع فيلزم قدم كل صوت
وانه باطل بالضرورة وجوابه انا نختار الشق الثاني ولا يلزم من
قدمها قدم المسموعات ولا قدم المبصرات ولكون قدم
المسموع اخص من قدم البصر باحد الى نفيه وقدمه على قدم البصر
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة والارادة والخبر والامر و
النهي قدم المعلومات والمقدورات والمرادات والمخبر و
المخبر به وعنه والمأمور والمامور به والمنهي والمنهي عنه والارادة
والمشية الى احد المقدورين كالفعل والترك والحركة و
السكون دون الآخر في احد الاوقات التي لا نهاية لها دون
الاوقات الاخر بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى
الكل من المقدورين والاوقات فهذه الصفة التي هي شأنها

راجعة صفة مغايرة للقدرة قطعا ومع كون تعلق العلم بالوقوع
تابعا للوقوع التأخر عن الارادة فهي مغايرة له ايضا وربما
يقال معنى كون العلم تابعا للوقوع انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم
هو الاصل في المطابقة لعلمه مثال ومعنى له وليس معناه ان
علمه يتأخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة قال في شرح المقاصد
والحق ان مغايرة الحالة التي تسميها بالارادة للعلم والقدرة و
سائر الصفات ضرورية وبالجملة فالارادة تستلزم القدرة
والعلم والحيوة وبسبب هذا الاربعة ان يفضي كتب الصوفية ايضا كان
الالوهية وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم الكرامية ان الحادثة
قديمة وان الارادة حادثة متعلقة بعدم الارادة فانها
بذات الله تعالى وهو فاسد لوجهين الاول ما مر من استحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى الثاني ان صدور الحادث عن الواجب
لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة الاخرى ويلزم الدور
او التسلسل وعلى الرد على من زعم ان المعنى لارادة الله
فعله انه ليس مكرها فيه ولا مغلوبا او الكون من وكثير
من معتزلة بغداد ان معنى ارادته فعله فعله به او كونه غير
مكره ولا مشاء ومعنى ارادته فعل عليه انه آمر في ذلك الفعل
به فلا يريد الله عليه فعلا صدر من غير المكلف مطلقا وفعلا صدر منه
ولم يكن فيه كيف يكون مشيته عين امره وقد امر الله كل
مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولم يشأ ذلك من كل
واحد لانه لو شاء لوقع وكل من المعنيين ممنوعة عند
المعتزلة قال الحبر رضي الله عنه ان الله سبحانه وتعالى في
جلاله وكبريائه صفة مؤثرة اعلى واجل من ان يلجها عيون
يلجها بدار

بسمى دار

ان بدار

هي ارتم الكلام في اطلاق الصفات على ذاته تعالى

واضع اللغة حتى يعبر عنها بعبارة تدل على كنه جلالها وخصوص
حقيقتها فمن لم يكن في العالم الا عبارة كاشفة عن كنهها علو
شانها وانحطاط رتبة وضعة اللغة عن ان يستطرفها الى مبادي
اشراقها فانه يخفض عن درورها ابصارهم كما يخفض الخفاش
عن نور الشمس الفوضى في نور الشمس ولكن الضعف في ابصار
الخفاش فاحفظ الدين فيجب ابصارهم لملاحظة جلالها الى
ان يستعير ومن حضيض عالم المتناطقين باللغات عبارة تؤم
من مبادي حقيقتها شيئا ضعيفا جدا فاستعار والى اسم الفلانية
فتجاسر بالسبب استعارهم على النطق فقلنا له صفة اي
القدرة يصدر عنها الخلق والاختراع يختص في الوجود باختصاص
ومصدر الاختصاص صفة اخرى اعظم واسمى فاستعير لها عبارة
المشية فاخرة عن الدلالة على كنه حقيقة تلك الصفة كما في القوة
بعينها فهي توهم فيها امرا محالا عند المتناطقين باللغات المتناهية
بالافعال الصادرة منها المخصوصة بالخصوصيات قد
ينساق الى المنتهى الذي هو غاية حكمتها اولى ما دونه فالسابقتان
صفتان في غاية الجلالة فتعبير كما مر عن الاول بالمحبة والرضى
وعن الثانية بالكراهية والغضب فهما داخلتان في المشية ويستلزم
الاول اللعن والمذمة والثانية التقريب والمدح ومنها العلم
الى ومنها الكلام وهو صفة لله تعالى فيكون كلامه تعالى قائما بذاته
لا بذات غيره حقيقته ازلية عبر عنها بالنظم العربي المسمى بالقرآن
والفرقان والبرهان والبيان والكتاب والتنزيل والذكر
والموعظة والحكمة والرحمة والسنة والحق والنور والروح
والهدى والنجوم والبشير والنذير والعزيز والكريم والعظيم

والمبارك

والمبارك وعنه ذلك وبالنظم العبراني المسمى بالتوراة والسرياني
المسمى بالانجيل المركب من الحروف المسموعة المنزل على رسل
الله تعالى وهو ذلك هو الكلام المحسن المختلف في تراكيبه واساليبه
وعباراته واعتباراته وهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المعنى
المعبر عنه كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة وعبارات مختلفة
وبيان ثبوت ذلك المذكور من تلك الصفة بطريق وجداني
الشاهد ومقابلة الغائب عليه ان كل من يأمر وينهى
ويستخبر ويتأول ويخبر يجد من نفسه او لا معنى حقيقيا قائما
بذاته صفة له ثم يدل عليه بالعبارة عربية كانت او غيرها او
بالكتابة بالاصبع ونحوها وهو ان هذا المعنى القائم بالنفس
باقسامه غير العلم ومباين له وكلام شرحه للمقاصد صريح
في ان هذه المغايرة في غاية الظهور قال واستدل القوم على
مغايرته للعلم بانه قد يخبر الانسان اخبارا نفسيا او لا ونطقيا
ثانيا وان كان السمع والنطق يتحققان بالنسبة الى السامع
على العكس بما لا يعلمه كمحبوب حكم في تبريز بان فرسا جلس
الان على منارة الاسكندرية او كمار الان فيها بل بما يعلم خلافه
كمن حكم بان الكل اصغر من جزئه فهذا الاخبار او الخبر النفساني
الخاص من غير العلم وغير المعلوم قطعا فيكون ما عداه من الاخبار والا
النفسانيين غير العلم ايضا قال ومغايرته للارادة مسلمة الفقهاء
وارباب النظر المطلعين على غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي
هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الشغل ولا اكلفه في نفسي
او اكلفه ولا اريده تناقض والحق ان التناقض مدفوع اذ
الارادة صفة ينضم الى التقدير فيؤثر ان في المقدور الخصوص

مالسنة

ربما يكون كتابة كانت او واسطة العبارة او الاشارة

وقع ظ

نشاء

او يكون من شانها التأثير فيه فلا معنى للارادة الانسان فعل
غيره لانه لا يقدر عليه والارادة القدرة ولا معنى لها وطلب فعل
غيره له معنى واضح عند العقلاء اذ يجوز ان الطلب في نفس منك
يا زيد قيامك والا يمكن في ان اريد لان مرادي مقدوري
وقيامك غير مقدوري فلا يكون مرادي فلا اريد منك وما يقال
اني اريد قيامك فهو مجاز من الطلبة والكلام في الحقيقة قال
واستدل على انه غير الارادة بانه قد يامر انسانا آخر بما لا يريده
كمن امر عبده بفعل وطلبه في نفسه منه ولكن لا يريد من ذلك
العبد لاما قصده الى الامر عصيانه وعدم امتثاله لما وانتهى
او لما رآه لا يمكن ان يريد فعل غيره وانت خبير بان فيه السؤال
السابق والتناقض والسابق ويدفعه ويسمى هذا المعنى
المذكور كلاما نفسيا وحديث النفس على ما الى لك وفي
الشرح بل يقولون في انفسهم وتقابل بالوجود الذهني ويكون
العلم عبارة عن الصورة القائمة بالنفس الناطقة الدالة
عليها بالالفاظ الموضوعة ان تقول الكلام النفسي هو العلم نفسه
المعبر عنه بالكلام اللفظي والقول الحسي حتى ان المخبر العالم بكذب
خبره يخبر عن صورة علمية لا يطابق ما في الواقع ونفس الامر
ولهذا اصطلح على ان العلم هو المطابق لما في نفس الامر فهو يخبر عن
صورة نفسانية خلقية كاذبة فالكلام النفسي في نحو الناقة و
نحوها لكونه غير مطابق للواقع غير العلم بخلافه في الواو الاخرى
والدليل يدل على ثبوت صفة الكلام للحق العلام امران احدهما
اجماع الامة على انه تعالى متكلم وثانيهما تواتر النقل من الانبياء
كلهم من لدن آدم الى محمد الخاتم صلوات الله عليهم اجمعين بانه تعالى متكلم

غيره

بقال

لا وآمر

وقد ثبت صدقهم بدلالة معجزاتهم عليه من غير توقف على اخبار الله
عند صدقهم بطريق التكلم فمن يصدق اتصافه بالكلام وهو الحي
العالم القادر تخصيص المتكلم في ذلك كالمل والكل من غير التكلم فيه
قطعا وهو تعالى وتقدس عن كونه ناقصا وانقص مخلوقاته
وهذا التوقف لمعنى كون الباري تعالى متكلما لا خلاف فيه لاهل
الملل وانما الخلاف في معنى كلامه وقيامه بذاته وقدمه فنحن معاشر
الاشاعرة والماتريدية قائلون بالمعنى لانه تعالى متكلم من غير ثبوت
صفة الكلام للمتكلم فيحتاج اثبتنا لثبوتها متكلما اثبتنا انه تعالى
ثالثة امور الشيء وصفة التكلم وقيامها به نفسه وذاته وقائلون
بالمعنى لانه قيام الحادث والحدوث بذاته تعالى فتكلمه وكلامه القائم
بذاته الذي قد لم يتصور لزلية الكلام الحسي وقدمه جزما لان كلامه
هو الكلام النفسي والحديث الذاتي ثبت انه صفات الاله
الفرد جل جلاله ثمان العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر
والارادة والتكوين والكلام بالله ما من يعلم عليم مريد
ذو حيوة مكون سميع بصير قادر متكلم والدال هو قائم بغيره
وتقريبه الى الاذهان انه كالزبة قائم مستور بالنور القائم
بغيره الذي هو الشمس ومنشأ ذهابهم قطعهم بان كلامه
انما هو المنتظم من الحروف المسموعة التي لا يحتمل البقاء حتى ان
المحتمل له كالذي خلق بقوله في اللوح المحفوظ او كتب في
المصحف غير قرآن والا كلامه تعالى وانما القرآن وكلامه
ما قرأه القارئ وخلقه الباري من الاصوات المتقطعة
والحروف المنتظمة وبانه حادث وبان الحادث لا يقوم بذاته
فوجب ان يقوم كلامه بغيره فمعنى كونه متكلما انه خلق نوعا

لبيان الدور وانما
لا يدل لان تقدم على
حكم لان تقدم
التكلم مرم

لا يدل
لا يتكلمون

من الكلام في بعض الاجسام الذي قام ذلك النوع به لا يخالفه ونظيره
ما يقال تكلم الامير بلسان الدواة والجني بلسان الصرع هذا مذهب
ابي هاشم واتباعه من المتاخرين قال ثلث كلام جبرائيل ومحمد عليهما الصلوة و
السلام وكلام غيرهما من العباد فعل من تعالى لا اختيارية وكل فعل
اختياري للعبد مخلوق له فالكلام القائم بجبرائيل مثلا مخلوق له تعالى
يكون مخلوق الله تعالى وتوارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص
غير جائز تلك قد مر ان غاية المعتزلة الدين ابو هاشم واتباعه منهم زعموا
ان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد وان كان يقدر على مثل مقدوره
فكلامه تعالى عندهم موجد ومخلوقه الذي اوجده في الجسم الاول بلا اختيار
ثم ذلك الجسم الاول تكلم باختياره بمثل كلامه تعالى لا بكلامه بعينه فالمسموع
الان من القراء ليس كلامه تعالى ثم من زعم انه تعالى لا يقدر على مثل مقدور
العبد لا يجوز له ان يقول انه تعالى خلق كلاما في بعض المتكلمين ثم انه اوجد
باختياره كلاما مماثله وذهب الجبائي الى ان كلامه جنس غير الحروف
يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبتها ويبقى عند
الكتبة والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها
ولا يبطل ببطلانها **ازلية** الى **بديهي** ثم معلوم بالبرهان ان الحادث لا
يقوم بذاته **وفي هذا** الكلام **رد على** الحشوية **والحنابلة و على الكرامية**
القائلين بان كلامه وقوله **عرض من جنس الاصوات والحروف مع**
ذلك فهو قديم عند الحشوية والحنابلة فقط قال في شرح المقاصد
انهم قالوا ان هذه الاصوات والحروف مع توالبها وترتيب بعضها على
البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت
ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من

الاصوات

الاصوات القراء والمرتسم من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى وكل شاهدا
على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان جلد الكتاب وغلافه الذي ان وعن بعضهم
ان الجسم الذي كتب القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله
وقد صار قديما بعد ما كان حادثا واما قوله عند الكرامية فحادث غير
قديم قال في الشرح وما رايت الكرامية ان بعض الشرذمة من بعض
وان مخالفة المعتزلة اسبق من مخالفة الدليل فهم الى ان المنتظم
من الحروف حادث وانه مع حدوثه قائم بذات الله وانه قوله تعالى لا
كلامه واما كلامه فقدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قديما بالذات فهو حادث
بالقدرة لا محدث وان كان حادثا بالذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
قال والحاصل انه قد انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسات
يتناقض نتيجتاها فينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه صفة الله
وكل صفة له قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وما
شانه وكل حادث فانظر القدوم التلفيق بالقياسين ومع كل فرقة
منهم بعض المقدمات مرفوعة امتناع قيام الشيئين معا فمنعت المعتزلة
كونه صفة من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والحشوية
والحنابلة كون المنتظم من الحروف حادثا واهل الحق من الاشاعرة
والماتريدية كونه من جنس الاصوات والحروف **وهو** الى **المشكوك** وهو
على نوعين الاول **هو ترك التكلم** بالكلام الحسي **مع القدرة عليه**
وبينه وبين الكلام الحسي والتكلم به تنافي الثاني هو ترك التكلم
بالكلام النفسي مع القدرة عليه وبينه وبين الكلام النفسي
تنافي وهذا الاخير ههنا **والاول** هو النفي على نوعين الاول
هو عدم القدرة على التكلم بالكلام الحسي وهو على صنفين احدهما

هو الاول

عدم مطاوعة آلات التكلم بحسب النطق كما في الخرس أو وثانيهما عدم
مطاوعتها بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد النطق كما في الطفولية الثاني
عدم التمدن على التكلم بالكلام النفسي هذا هو المستفاد من كلام هذا
الشرح فإن قلت فهذا يستلزم أن يكون الباري قادرا على تكلم النفس
وحديثه الذاتي ويكون كلامه القديم صادرا منه مرادا له فلا يكون صفة
ذاتية له بل مندرجا في مراده وهم عدوا من الصفات الذاتية ويكون
حادثة إذ كل مندرج في مراد حادث عندهم وهم عدوا في القدماء ويكون
ذاته محل الحادث وهم يجعلون ذلك قلت كلامه القديم لا دخل
وجوده تحت قدرته وإرادته كسائر صفاته الذاتية وما فائدة تشريك التكلم
مع التمدن عليه معناه أن هذا التركب منتف منه ومسلوب عنه فههنا
مجموع بعضه ركب مع بعض وقيد به ونفي المجموع ربما يكون بنفي كل
من أجزائه والأمر ههنا كذلك إذ تركب تكلمه بكلامه منتف كانتفاء
قدرته على كلامه وإرادته كما أن قدرته على علمه وجبروته مثلا منتفية
ثم كلام المخلوق سواء كان لفظيا أو نفسيا متعلق وله والخالق
لا يشبه شيئا من مخلوقاته لا في ذاته ولا في صفاته ثم الإنسان بكل من
كلامه النفسي واللفظي إما مخبر ومنشئ أمر أو نهي أو منادى أو
مستفهم أو غير ذلك والله تعالى بما أمرناه منادى مخبر يعني أنه صفة
نفسية واحدة بما ثبت من أن ذلك الشهود والوحدة في كل من
صفاته الذاتية السبق بكمال التوحيد هذا دليل حق والكلام اليقين
والله لا دليل على كثرة كل منها في نفسه وما لا دليل عليه يجب
نفيه وفي كل من التعددين نظر ظاهر فلم يحصل السابقين بأن كل
صفة ذاتية لله تعالى واحدة لا تكثر فيها فإن قيل هذه أقسام
بل أنواع للكلام وليس نفسانيا فلا يعقل وجود بدونها كما مر

وهم بلا

ان هذه أنواع له بل أنها هي أصناف له وأنها يعبر أحد تلك الأقسام
والأصناف عند تعلقاته بها وذلك أي أن حاصل الأمر بناء على أنه
للوجوب إخبار عن استحقاق المأمور للثواب على الفعل والاستحقاق
للعقاب على الترك وأن حاصل النهي بناء على أنه للتحريم على
أي فإن قيل كلامه مشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء
وغير ذلك كذا في شرح المقاصد والاستخبار منه تعالى كما في قوله
وما تلك بيمينك يا موسى ليس على حقيقته ولا يتصور أن يتضمن كلامه
أي غير الأمر والنهي والنداء والإخبار ثم الأمر والنهي بلا شيء مأمور
ومأمور به ولا منهي ولا منهي عنه والنداء بالمخاطب غائب والإخبار
بلا سامع سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس
والإخبار في الأزل بطريق الحق مثل قال موسى وفرعون إلى غير ذلك
كذب أي كاذب محض لأن صدق الخبر الأزلي إذا قيد وقوع
مضمونه بأمر يقتضي أن يسبق ذلك الوقوع على الأزل ولا يتصور
السبق عليه فتعين الكذب يجب تنزيه الله تعالى عنه أي عن
كل من السفه والكذب فهذه الجملة صفة لسفه وكذب قلنا
لئن لم يحصل كلامه في الأزل أمرا أو نهيا أو إخبارا ما كما هو يا أو غير ذلك
وإنما يحصل أحد الأقسام فيما لا يزال كما ذهب إليه عبد الله بن سعيد
القطان فلا إشكال ولا لزوم للسفه والكذب وإن جعلناه كذلك
فالمعنى في الأزل لا يجاب أن يحصل إما مأمور في وقت وجوده
وصيرورته أهلا للمأمور به إياه في ذلك الوقت وحاصل النهي للتحريم أن
يرتكب المنهي في وقت وجوده وصيرورته قابلا للمنهي عنه في
ذلك الوقت والنداء في الأزل لطلب إجابة المنادى في وقت
وجوده وصيرورته أهلا له والإخبار إلى آخره وكما خرج إلى كلام الله

خبر اول او صفة غير مخلوق اي غير حادث بل هو ازلي وعند الى قديم
وتحقيقه ان كلام الله كما سيجيء كالقرآن مشترك لفظا بين الكلام النفسي
واللفظي الحادث لكن النسبة حقيقة ولو عرف اهل السنة والجماعة هو
النفسي دون اللفظي كما ذهب اليه الحشوية والحنابلة جهلا
كما مر تقريره او عنادا الى فيما بين الفريقين اي اهل السنة
والجماعة والمعتزلة قال في شرح المقاصد والاصبع بكلام الحشوية
والكرامية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه والى ان القرآن الذي هو صفة الله
هو او هذا المؤلف من الحروف التي هي كلام حسن والا فلا نزاع
لنا في حدوث الكلام الحسي والالهي في قدم النفسي لم يثبت وفيه نظر
لانهم يجعلون القديم خاصة مطلقة لذات الواجب وينفونه عن
ما سواه الا عنه فلو ثبت عندهم كلام نفسي ومعلوم انه ليس ذات
الواجب الذي خاصته القدم لنا ان نقول في قدمه وجعلوا حادثا حسيا
واما قوله وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم اي المعتزلة يرجع الى اثبات
الكلام اه فقد بدا ان عدم قولهم بحدوث الكلام النفسي قد
تحقق في ضمن نفيه رأسا فالبحث على هذا البحث والمناظرة
في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يجعل ما نقل من مناظرة
ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله سنة اشهر في استقرار رأيهما على
ان من قال بخلق القرآن فهو كافر واما السند لانهم اي المعتزلة
على حدوث القرآن اللفظي والكلام الحسي بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف
من الحروف المسموعة المرتبة الوجود في الزمن والتنظيم منها ومن
الانزال والتنزيل وهما تحريك الجسم من علو الى سفل والفرق بينهما

لانهم

قوله واما قوله وتحقيق الخلاف الخ
قد يقال في تقرير الكلام
وهم لا يقولون بحدوث الكلام
النفسي لو اشتبه فيه وعليه
ما يرد على قول شرح المقاصد
بلا فرق تأمل

بان

بان الاول دفعي والثاني تدريجي واللفظ وان كان عرضا لا ينزل
عن محله يجوز ان ينزل وينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي
ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا ثم نزله منها بالنجم
جبرائيل عليه السلام الى النبي صلى الله عليه وسلم نجما فنجما بحسب المصالح
وقد لا يعرف بهما فيستعمل كل في كل عقلية قوله فالمراد لو لا انزل عليه
القرآن جملة واحدة ومن كونه عربيا ومن كونه مسموعا ومن كونه فصيحا
بكلماته وكلماته ومن كونه معجزا لا يشذ عن الاتيان بمثله الى
غير ذلك من كونه ذكرا لقوله وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك
ولقومك وكان كل ذكر حادثا لقوله ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث
وقوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وكونه عربيا لقوله الى غير ذلك
فانما يقوم حجة على الحنابلة والحشوية القائلين بكون كلامه لفظا
قديما لا علينا لانا فارقنا بين الكلام اللفظي والنفسي قائلون
بحدوث الاول وقدم الثاني والمعتزلة الى بعض ايجاد الحروف الا
صوات في محالها بلا اختيار لتلك المحال فيها كانطاق الله بعض
اجزاء الشفاه على ما نطق به القرآن وايجاده الى وان لم يقدر على
واحد من الايجادين على اختلاف بينهم في الايجاد وجوابهم بان
المتكلم من قامت به الحركة وان اوجدها الباري فيه لا من اوجد
في ذات غيره فالمتكلم من قام به الكلام لا من اوجد في ذات غيره فانه موجد
الكلام وذلك الغير هو المتكلم ولذا يتصف من يوجد الحركة بالصحيح اه
ومن تقول عليه المعتزلة والماتهم لكم متفقون على ان القرآن
القديم اسم لما ان شيء او الشيء الذي نقل الى اي القرآن القديم الذي
هو كلام الله الى عليه متفهم بهما تلك الاشياء معنى قديم قائم بذات
الله واللفظ الدال عليه المصور بحروف هجائية في المصحف

واشكال الكتابة وصور الحروف المثبتة فيه تأليف المثبت في المصحف
والثاني المكتوب فيه اولا والاول المكتوب فيه ثانيا فهو المكتوب
فيه على سبيل المجاز **نحو قولنا في قلوبنا الى اخرها** وملخصه ان علة المعنى
القديم والات متصفة بصفات الحدوث فيتصف بما هو من
صفاتها على وجه التجوز كما تقول كتبت هذا المعنى المعقول الفرق
في كتابي وقرأته بلساني وسمعته باذني وحفظته في قلبي **وتحقيقه**
ان المعنى الموجود في الخارج على اصطلاح المحققين بوجودين
حقيقيين **وجود في الاعيان ووجود في الاذهان** وقد عرفت
الفرق بين الوجودين مع اتحاد الموجود بهما ووجود بين مجازيين
وجود في العبارة ووجود في الكتابة وقد يقال بالوجود
الخامس وهو وجوده في اللوح المحفوظ فللقرآن كلام الله بهذه
الاربعة من الوجود والقديم هو الموصوف بالوجود الخارجي في
ذات الباري تعالى والعبارة والكتابة حادثتان والصوت
المعقولة القائمة بذاته تعالى حادثة باعتبار قيامها بها واما الصوت
المعقولة من ذلك القديم الموجود في الخارج ان جاز ان تقوم بذات
الله فهي قديمة ايضا اذ يكون حي عين علمه **واما الكلام القديم الذي هو صفة**
الله تعالى وكلامه النفسي وحديثه الذاتي **فذهب الاشعري الى انه**
يجوز ان يسمع وقال الامام حجة الاسلام يجوز ان يسمع كلامه
الازلي بلا صوت وحروف كما يرى ذاته في الآخرة بلا كم وكيف وقيل
يسمع بصوت من جميع الجهات وقيل بصوت من جهة واحدة لكنه
غير مكتسب للعباد كما هو شأن سماعنا وفي الكل خرق العادة
وتحقيق الوجهين وتطبيقهما على المذهب يقتضي ان الوجود صوت
آخر غير متعارف ولا مكتسب ثم ان لم يكن هو عين الكلام الازلي

كما دل

كما دل عليه ظاهر عبارتهم فلا يكون الازلي بنفسه مسموعا وان كان
عينه فلا يكون بنفسه مسموعا فتدبر **ومنعه** اي فعلى المنع والا
فتبار معنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله القديم **يسمع ما يدل عليه**
او يعقل صورته الذهنية المرسومة من الحروف المسموعة **كما يقال**
سمعت علم فلان فموسى يسمع صوتا والا على كلام الله القديم
وفهمه وتعقله من ذلك فان قلت كلامه كما مر الايماء اليه و
سيصرح به على تعيين الغير الصوت القديم والصوت الحادث فموسى
عليه السلام ان سمع الاول بنفسه او بوجه آخر على طريق خرق العادة
فقد ظهر وجه اختصاصه بانه كليم الله وان سمع الثاني او الاول لا على
وجه الخرق بحل الخلق كليم الله في وجه تخصيص موسى بذلك قلنا
سماع موسى صوتا والا على الكلام الازلي **مجاز في التكلم**
المؤلف كما اقتضاه التقرير السابق فان ما قد ترتب وجوده
الاربعة اذا وضع لفظ بحذاء الموجود العيني او الذهني منه كان حقيقة
فيه فيكون مجازا في الموجود واللفظ والخط منه على وجه اطلاق اسم الدال
على المدلول **الصحيح** عن كذا وبقضه **بان يقال ليس النظم المعجز**
المفصل الى السور والآيات او يقال ليس شيء من سورة او آية
او كلماته **كلام الله والاجماع على خلافه** والثاني كافر وناس يكون
بسم الله الرحمن الرحيم ما عدا ما في جلالة سورة النمل قرآنا وكلام الله
انما لم يكفر لتعين شبهة مالك رضي الله عنه في ذلك النفي وكذا كافر
من زاد كلمة في القرآن واعتقد انها منه كذا ذكر في بعض كتب
الفروع وفي الكشاف عن انس رضي الله عنه انه قرأ والصوب قيلا
فقيل له يا ابا حمزة انما هي واقدم قيلا فقال ان اقدم والصوب
واحد وروى ابو زيد الانصاري عن ابي عمرو الغنوي

هذا و

نبه

انه كان يقرأ فاحشوا بحاء غير معجمة فقيل له انما هو جاسوا بالجيم فقال جاسوا
وحاسوا واحد وعن ابي الدرداء انه كان يقرأ رجلا فكان يقول
ان شجرة الزقوم طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر يا هذا وهذا يدل
على ان ابدال كلمة بكلمة جائز اذا كانت مرادفة معناها انتهى وايضا
الى وبين كل اللفظ الحادث المؤلف من السور والآيات وبعضه
ومعنى الذات قوله آه قال في شرح المقاصد المشهور في كلام الاصحاب
ان ليس كلام الله تعالى على هذا النظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه
دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله لكان
الاطلاق بحاله كذا المعروف عندنا لكن المصنف اختصاصا اوثبات الله تعالى و
هو انه اخترعه بان اوجده اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله انه
لقول رسول كريم الآية وفي لسان النبي صلى الله عليه وسلم وفي ذاته واوجد
معناه في ذاته لقوله نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب
هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ما يقرأه كل احد بكتبه يكون
مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا
بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل
شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لمعنى كل ما صدق على المجموع
وعلى كل بعض من ابعاضه انتهى وذهب بعض المحققين وهو
العلامة المحقق عضد الدين في رسالة مفردة في تحقيق كلام
الله الى الى هذا حاصل كلامه وفي شرح المواقف محصولها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير قال الشيخ

الاشعري كما قال الكلام هو النفسي فهم الاصحاب منه ارادة مدلول
اللفظ وحدث وهو القديم عندهم واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه
ايضا لكنها ليست كلام الله حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له
لوازم كثيرة فاسدة كعدم الكفارة من انكر كلامه بالبين وفي المصحف
مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وعدم المعارضة و
التحدي بكلام الله الحقيقي وعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى
غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل
كلام الشيخ عليه انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا فاما بذات الله قديما وهو مكتوب
في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ وما يقال من ان الحروف والالفاظ متتالية متعاقبة
فيكون حادثة قطعا فجوابه ان ذلك الترتيب انما يكون في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الآلة فاما تلفظ حادثة لا اللفظ والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جمعا بين
الادلة وهو الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا
اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته ثم كلامه وهذا الحمل كلام الشيخ
ما افشاه محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام والاشعرية
في انه تعرف الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الله انتهى ثم
ليس العجب من الشيخ والشهرستاني وصاحب تلك المقالة وشارح
كلامه وعامة الفقهاء القائلة بان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا
وان حنيفة المعترف به على الصحيح من مذهبهم به الذهب جوزوا
ظهور الكلام القديم في المظاهر الحادثة من غير لزوم انقلاب

القديم حادثا والحادث قديما وانهم قالوا بذلك اذا اضطروا اليه
وانه لا يبعد منهم تجويز هذا الظهور في سائر صفاته القديمة كقدرته
وارادته لكنهم ما صرحوا بعدم اضطرارهم اليه وهذا العمى مبدأ بدأ ان
التوحيد واول الجولان في علم المكاشفة الذي هو منتهى علم المعاملة
وانما العجب من بعض من ذكر وجمهور العلماء الظاهر تبين انهم
اذا سمعوا امثاله من المكاشفين قابلوها بالانكار وقابلوهم في ذلك
الصغار • وزعموا انهم في حسنات الابرار • وليسوا فيها كما سلم
فانها سيئات المقربين ذوي الاسرار • وهو جيد لمن يتعقل
لفظا قائما بالنفس لا بالمسان هو كسر وية قائمة بذات الاله
لا بعينه قديما غير مؤلف من الحروف المسموعة او التخيلية
المترتبة الوجود ترتيبا في السمع والخيال فوجود اللفظ ههنا لا ترتيب
فيه ويجوز ان يترتب سماعه واستماعه وتخيله بالسامع و
المتخيلات القائمة بخلاف اللفظ الحادث فان وجوده
كاستماعه مترتب فكما وجب ان يكون علمه من صفاته الذاتية
مثلا مخالفا بالكلام قطعا ونحن المنتقل من قيام الكلام
بنفس الحافظ اي فيه تخيل وجوب المطابقة بين الخيال والمثال
به وقياس وقد فسر بالخراج الغائب على الشاهد وكلاهما مأخوذ
به والتكوين العدم الممكن من العدم الى الوجود وهو غير هذا
المفهوم منهم والجاري بعد ان كان معدوما بعدية زمانية
اذ كل ممكن موجود غير صفاته تعالى محدث بالزمان عندهم قديم
قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبله وبعديه لا يجتمعان اصلا
فالمقصود المذكور يقضي على ان التكوين انما يكون بعد عدم
الكون بالزمان فلا مجال لصحة دعوى ازليته فاقامة الحجة

على ازليته اي الحركة والصيرورة فان قيل هو صفة حقيقية من جنس الا
خارج المذكور لانه كما سبق ورد عليه انه عين القدرة والارادة
لا امر زائد عليه كما سيأتي صفة الله تعالى الاطلاق للتعقل والتنقل
ما وكن ذلك كما اطلقنا على انه تعالى قدوس سلام لطيف جليل ولا
الى ذلك لم يلزم من ذلك ان يكون صفة موجودة في الاعيان بل
يلزم من صفاته الحقيقية الاعتبارية كالقدوس والواجب وغيرهما
ازلية اي موجودة في الخارج بوجود الاول له الوجه الاول اه
وجوابه ان التكوين على ما يتبين عنه تعيين المذكور ليس من الصفات
الحقيقية كالعلم والقدرة بل هو امر اضافي اعتباري فانه معنى
تعلق من اضافة التأثير بالتأثير بالمتعلق الى الامر فليس بحادث اذ هو
الموجود العيني الذي لا وجود له ابتداء فلم يلزم من قيامه بذات الله كونه
محل الحوادث الوجه الثاني انه تعالى وصف ذاته في كلامه الازلي
مرارا بانه الخالق البارئ المصور على وجه التدريج فلو لم يكن في
الازل خالقا لزم تمدحه لنفسه بما ليس فيه وهو الكذب ولزم اتصافه
بصفة الكمال بعد خلو عنها وكلا اللازمين محال فان اعترض على
الاول بانه غير لازم لجواز ان يراد بكونه خالقا بانه الخالق فيما يستقبل
او القادر على الخلق اجاب عنه بان العدول الى المجاز من الحقيقة
في الفاظ يدل على صفات الله غير تعذر الحقيقة غير جائز وجوابه
ان الوصف والتمدح في الازل بالا يكون بالفعل فيه بل انما يكون بالفعل
فيما لا يزال صحيح كما في قوله سبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله
وهو الله في السموات وفي الارض اي معبود واذا الاخبار من الشيء او به في
الازل او في زمان معين لا يقتضي ثبوته فيه كذلك تعالى الانبياء ومخاطبته
مع الملائكة في آدم وخلافته فالكذب قطعا وان صفاته الكمالية الازلية

بحيث يحصل لها تعلقات واضافات فيما لا يزال الى الشيء فلا خلو
لذاته عن كماله قطعا واما قوله على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
تعالى بمعنى القادر على الخلق والايجاد لجاز اطلاق كل ما يقدر عليه
من الاعراض عليه فغير تسامح في بيان الكلام ومغالطة في مكان المقام
اما الاول فلان اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق انما يستلزم
جواز اطلاق كل اسم فاعل اشتق مما يقدر عليه تعالى لا جواز اطلاق
كل نفس المقدور عليه واما الثانية فلان المقدور والمقدور عليه
في الحقيقة هو ايجاد العرض مثلا وايجاده لا نفسه فاللازم
جواز اطلاق موجد العرض او بعده على الله ولا شبهة في صحته
الوجه الثالث انه لو كان حادثا الخ وجوابه انه غير حادث
فلا اتسق وغير قديم بل اعتبار عقلي الوجه الرابع انه لو حدث
لحدث اما في ذاته الخ وجوابه انه ليس بحادث ولا قديم كما مر
والحاصل الموجود في الازل لله هو مبدء التخليق الى والاستدلال
الثاني الى الاشاعرة بحدوث التكوين اي بعدم قدمه على وجه
المعارضة بانه لا يتصور الى وما يقال ان في الجواب بمنع المعارضة
المذكورة للاشاعرة من ان الى فالحادث هو الموجود الخارجي الذي
يكون وجوده مسبوقا بالعدم والقديم هو الموجود الخارجي الذي لا
يكون وجوده مسبوقا بالعدم ووجود المتعلق وجود الشيء بالغير
او بما ليس غيره او عينا لا يستلزم الى العين او الى ما ليس مامر
صادقا عليه والا يدوامه ان قديما يقدمه كما هو مذهب الفلاسفة
بناء وعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا ومذهبنا فيما اذا
قدمه من صفات الله الحقيقية نعم الى قولا بحدوثه بالمعنى المتعارف
عند المتكلمين وهذا مبني على ان اثر المختار حادث جزما وانت خبير

جوازه

بما فيه

بما فيه ومن ههنا اي من القول بتعلق وجود الشيء بتكوين الله
هذا القول بحدوث ذلك الخ بالمعنى المذكور فقال ان التخصيص اي
تخصيص الله على كل جزء من اجزاء العالم متعلقا بتكوين الله الازلي
قد ثبت فيما تقدم اختصاص الشاني اي وسلوبه التكوين بل اختص اي مباين
له عندنا اي خلافا للشيخ الاشعري لوجوه الاول ان التكوين و
التكون فعل ومفعول اي حادثة وما تعلقت به والفعل يتأثر
المفعول والصفة بغاير متعلقها بالضرورة كالضرب مع المضروب
والقدرة مع المقدور مثلا الثاني انه لو كان اي كالضوء المفني
بنفسه المستغني عن ضوء آخر يجعله مضيئا وكالصور الذهنية بنفسها
فانها مستغنية عن اختراع صور اخرى لتصورها الثالث انه لو
كان نفس المكون لزم ان لا يكون الى وهذا يوجب كونه تعالى لا
خالقا وكون العالم لا مخلوقا والاصحاب الرابع انه لو كان
نفس المكون لزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء وموصوفا
بتكوينها اي لا يكون موصوفا بالصفة فرضا الخامس انه لو كان
كذلك لزم ان يكون ما يقوم بنفسه عين ما لا يقوم بنفسه وبالعكس
وان يكون احد المتباينين عين الآخر السادس انه يلزم ان يصح الى
محلها واحد وهذا مح ويلزم منه محال آخر مر ذكره من قوله لكنه
يشبه المعا قلل ان يتأمل ولا يتسرع بل يطلب تعويض بان الله
واصحابه الى تشريد بين بيسوا في هذه المسئلة على ما يليق بالعقلاء
ويشبه لهم فان من قال الى فليس ههنا ان في الوجود الخارجي الا الفاعل
الى ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج فان قلت
فالانسب ان يقال الفاعل او الفعل في الايجاد مع الشيء او
الافتقار اليه الصفة بالفاعل فيه بالمفعول كما قالت

الشيء ح

المعتزلة والفلاسفة في ذات الله وصفاته الحقيقية بسبب الافعال
في اللغة من العلم والارادة والقدرة التقدير مثلا عين الله لا انها
عين مقدور ولم نقل سلمنا انه انسب لكن هذا كما تقال ان الوجود
عين الماهية الموجودة في الاعيان في الخارج فان الموجود والوجود
مفعول وفعل في اللغة بمعنى الى نسبي الخلق والتكوين فان قلت
تعلق الارادة القدرة صفتها والخلق والتكوين صفة الافعال بينهما
مباينة فلا يجوز ان يسمى تعلق القدرة بالخلق والتكوين قلت
لا مباينة فان تعلق قدرته بما ذكر كالخلق والتكوين صفة تعالى
والارادة الى لا كما زعمت الفلاسفة من انه موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار والارادة بالمعنى المذكور وان ارادته
هو العلم بالنظام الاكمل ولا كما زعمت النجارية من انه مريد بذاته
لا بصفة كما في شرح المقاصد ان الارادة عند قرار نفس ذاته وعند
النجار صفة سلبية اي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه ونقل
في المواقف من كتاب الاربعين للامام ان ارادته تعالى سلبية اي
المعنى المذكور عند النجار في احد قوليه كما مر وامر ثبوتي معلل
لا مكانه بذاته تعالى عندنا في قوله الآخر ولا كما زعم بعض المعتزلة وهم
الجبائيون وعبد الجبار من انه مريد بارادة حادثة قائمة
بنفسها لا في محل ولا كما زعمت الكرامية من ان الارادة حادثة
في ذاته كما مر والمتقدم اخص من هذا اذ كون الشيء صفة قائمة
بنفسه امر مناقض للطرفين بين بطلانه قال في شرح المقاصد
وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بمحل للاطباق على
ان الصفات الباري ليست من قبيل الاعراض ثم قال في كلام
بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري بل استدلالي

تكيف

تكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين وهذا يشعر بان هذا البعض
يطلق لفظ العرض على صفة الباري ومعلوم ان هذا الاطلاق ليس بابعد من مذهبه
على انه قال في موضع آخر من شرحه نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية
وفي قول شرح المواقف ان امتناع اطلاق لفظ العرض على كلامه والارادة حادثين
مما لا يلتفت اليه ورؤية العبد لربه الله تعالى ان ادراكه كما هو لا بالحاسة
ساذجة يظهر يوم الثواب في الجنة كما زعم ضرار بن عمرو وحفص الفرد بل بحاسة
البصر مشاهدا بها وتفسيرها بالانكشاف التام بالبصر ان جعلت رؤية مبنية
للمفعول في غاية الصحة بمعنى لا نزاع فان رؤية الله ببصر نفسه مما لا ينبغي ان
ينازع الخصوم والرؤية المذكورة هي المنازع فيها وان جعلت مبنية
للفاعل وقد حذف وهو العبد لعدم انكشاف التام بصره اي العبد فهو محمول
بالايجاب على الكلية المذكورة ثم لا شبهة في ان الادراك اما عقلي او حسي
فان العقلي قد يسمى ايضا بالرسم اي بالحد التام اي البديهي الاجلي والحسي قد
من التخيل كما ادراك الشمس عند غمض العين عقيب الرؤية بالبصر
الى الرؤية اي البصر مثلا وقد مر في كلام ان علم الاخر ان العقلي اقوى من
الحسي والمستفاد من كلام شرح المقاصد ان كل لاحق من هذه
الادراكات الاربعة اقوى من سابقه حتى ان تخيل الشيء اقوى من
تعقله بكنه ماهيته ويمكن ان يكون كل اقوى باعتبار دون اعتبار
والذي يقتضيه قواعد السنة ان الرؤية ما يمكن ان يرى اقوى
انواع ادراكه مطلقا ولهذا يلتذ المؤمنون برؤية الله فوق ما يلتذ
بمعرفته العقلية بوجه ما واما معرفته بكنه حقيقته فقيل بامتناعها وقيل
بامكانها وعدم حصولها وقيل بحصولها ونحن لسنا من هذه الزمرة
السالكة حتى نقيس هذه المعرفة الحاصلة لنا بالرؤية ولو فرضنا انا منهم
فنتائج تلك القواعد قاضية بان الرؤية اقوى منها فائدة اي ممكنة في العقل

بعض ان العقل ذا قل ونفسه لم يحكم بالبداهة بامتناع رؤيته فلم يتم
برهان عليه مع ان الاصل في الشيء اذا ورد الشرع بثبوته هو
الامكان وعدم ان عدم الامتناع وهذا لا يصلح للمناظرة والاحتجاج
به على الغير على ما دل عليه فمن ادعى الامتناع فعليه البيان اذ له ان
يقول ان كان عقلك لا يحكم بالامتناع المذكور فعقلي يحكم بالبداهة
ولو سلم انتفاء ذلك فبالبراهين العقلية والنقلية لم يبعد وشبهة المعتزلة
في ذلك الامتناع فان اجبت عن كل منها فله ان يقول عروض من
الشبه يقوي جانب الامتناع لا يجوز ان يعتقد او يتيقن جانب الامكان
بل لا يصلح لنظر المفكر لنفسه واستند لا له بها اذا انتفاء البداهة والبرهان
في عقله في حكم لا يقتضي التيقن بعدم ذلك الحكم وان كان هو الاصل
والظن لا فائدة في المقام ومن ثم استدل اهل الحق على امكان الرؤية
بوجهين عقلي وسمعي وبثالث سمعي دال على الوقوع فيكون دالا على
الامكان قطعا وهو وجه تقريره الوجه الاول الذي هو العقلي ان
اهل السنة والجماعة والمعتزلة والفلاسفة حاكمون على القطع برؤية
الاعيان ولو بواسطة الاعراض والاعراض بذواتها بالضرورة والاتفاق
وان جزم اهل السنة والمعتزلة ان الطول جوهر مؤلف من عدة جواهر
في سمت وزعم الفلاسفة انه عرض وزعم بعضهم ان الضوء اجسام صغار
تنفصل من النفس وتتصل بالمستضيء وجزم اهل الحق انه عرض وما
ثبت رؤية العين والعرض ثبت صحة رؤيتهما بالضرورة ضرورتا
يستدل على رؤيتهما وصحتها بانا نفرق وغيره فرقا ضروريا بالبصر
بين جسم كالشجر وجسم آخر كالحجر وعرض كالسواد وعرض آخر كالبياض
فثبت الرؤية وصحتها والحكم بها المشترك كل منهما بين المبصرات من
الذات والعين والعرض ولا بد للحكم بالرؤية والصحة المشترك

كل

كل منهما من علة مشتركة موجودة في القبيلتين وهي العلة المشتركة لصحة
الرؤية اما الوجود او الحدوث او الامكان المشترك كل واحد
منها بينهما اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم
ولا مدخل للعدم والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم وسلبهما
ولا مدخل للعدم في العلية للصحة متعين الوجود للعلة لها وهو مشترك بين
ذات الصانع وصفاته الذاتية وبين غيره من ذوات المحدثات
وصفاتها الموجودة فيصح ان يرى الصانع وصفاته من حيث تحقق
علة صحة رؤيته وهي الوجود وبتوقف امتناعه اي امتناع ان
يرى اي الرؤية وفي بعض النسخ امتناعها على ثبوت كون شيء من
خواص الممكن مشروطا للرؤية او على ثبوت كون شيء من خواص
الواجب مانعا منها ولم يثبت شيء منهما على ان امتناع وقوع الرؤية
المتعارض لا ينافي صحتها في نفسها كما ان نقض هذا الدليل بانه يستلزم
صحة رؤية كل موجود من الاصوات والطعوم والروائح والحيوة
والقدرة والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري مجوابه منع بطلانه ومنع ضرورته وانما لا نرى بناء
على ان الله تعالى اي وحين اعترض عليه بان الصحة لكونها
بمعنى الجواز والامكان حالة عدمية فلا تستند الى علة توجبها بتقريرها
ولو سلم انها مع كونها عدمية تستند الى علة موجبة لها فانما تمكن
للواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات مفصلا عن الواحد الجنسي
كالحيوان فانها قد يعلل بالشمس وقد يعلل بالنار وقد يعلل
بالحركة فلا تستند الى ذلك الواحد بالنوع علة مشتركة ولا شبهة
ان الصحة المذكورة واحدة بالنوع او الجنس فيجوز ان يوجد

لها علل مختلفة في المرئيات ولم يكن واحد منها يتحققه فيما نحن بصدده
ولو سلم انه يستدعي علة مشتركة لا مختلفة فالمعنى وهو الحدوث
او الامكان يصلح علة للوجود وهو الصحة فلا يوجد في الصانع
والمسلم ان الصحة وجودية لا عدمية وانها تقتضي علة وجودية
مشتركة لا مختلفة فلا نم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره
بل وجود كل شيء علة كما هو مذهب الشيخ الاشعري عين ماهيته
والاضافة الى ان حقيقة الواجب لا يماثل شيئا من حقايق
الممكنات ولو سلم اشتراك الوجود معنى فعلة الرؤية اي المؤثر الموجد
لها هو الله في القابل وتقريبه بقابل لرؤية المخلوق وهذا الاعتراض
يبطل الدليل من جهة اوجه اجيب عنه بان المراد بعلة صحة الرؤية هو
متعلق الرؤية لا امر القابل لها لا العلة المؤثرة في الرؤية او صحتها
فسقط الوجه الخامس والاضافة الى لزوم كونه وجوديا فسقط
الوجه الاول والثاني لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق والقابل خصوصية
الجسم والجوهر او العرض لانا اول ما نرى اي اول رؤيتنا شيئا من
بعيد لا ندرك منه الا هويته ثم ان خصوصية جوهرية او انه
او نورية او خصوصية عرضية او سوادية او بياضية او نحو ذلك بعد رؤيته
ان ذلك الشيء برؤية واحدة متعلقة بهويته قد تتقدر على تفصيله
الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا تقدر عليه فمتعلق الرؤية
والقابل لها هو الصحة هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى اي المراد
بالوجود والاشتراك بين الموجودات في الصانع ضروري فسقط
الوجه الثاني والرابع غاية ما في الباب ان الاشعري يرد على الوجه
الرابع النزاع ما دام يحمل كلامه على ظاهره واما بعد التحقيق يجب
عليه ان يرتدع عنه ولا يقبل هذا الالزام مع ان كون وجودات كل شيء

الشيخ

عين

عين ماهيته للتقييد اعتقادا دينيا وكونه مشتركا معنويا بين الموجودات
يصحح رؤية الله التي نطق بها بل يوقعها بجواهر النصوص عن الكتاب
والسنة واجمع عليها سلف الامة وفيه نظر اما اولا فلانه منقوض
بصحة ان يكون الله ملموسا والصحة ان يكون مشموما ونحوه
وتقريره انا نشم ريحا ونعرف انه مميز بالنعم بين جسم كالمسك
وجسم آخر كالريحان وعرض كرائحة المسك وعرض آخر كرائحة العنبر
ولا بد له فيلزم صحة ان يكون الصانع يقال مشموما والتلازم بط
فقد تخلف الدليل عن الدليل او يستلزم صحة المحال فانتقض
واما ثانيا فلانا لا نم ان متعلق الرؤية هو الوجود وكون
الشيء له هوية فان ما كان متعلق الرؤية يجب ان يكون هو الرائي
والا يمتنع كون الوجود مرئيا ولهذا لم يعلق احد في المبصرات بل المحسوس
من الفلاسفة على انه من قبيل المعقولات الثانية للوجود لا في الخارج
متعلق الرؤية فيما يرى يجوز ان يكون هو الجسمية او الجوهرية و
ما يتبعها من الاعراض القابلة للرؤية من غير اعتبار خصوصية وقد
انحل بهذا ذلك النقض وتقرير الوجه الثاني قوله تعالى حكاية عن موسى
موسى رب ارني انظر اليك وعن نفسه فان استقر مكانه فسوف
تراني فهناك وجه السند الاول الاول من جانب قول موسى عليه السلام وان
من حاصل قول الله وعليه وتقرير الاول ان موسى عليه السلام قد سأل
الله ان يراه بقوله رب ارني اي ذاتك انظر اليك فلو لم يكن
الرؤية امرا ممكنا لكان طلبها من موسى انما جهلا بما يجوز في
ذات الله وما لا يجوز او كان سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء
منزهون عن كل ذلك سيما اذا كان المطلوب عظيما كليما وتقرير
الثاني الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل واستقراره امر

لعودية

ان يتحقق من الوجود

الصحة

99

ممكن في نفسه فيرون ويلخصه ان الرؤية امر معلق بالممكن والمعلق
بالممكن ممكن لان معنى تعليق الشيء بالشيء الاخبار
بثبوت الشيء المعلق عند ثبوت الشيء المعلق به والمحال لا يثبت
في نفسه الامر على شيء من التقادير الممكنة اولا المستحيلة قال الشارح المقاصد
وقد اعترضت المعتزلة على كل من الوجهين بوجوه اما الاول
من وجوه الاعتراض على الاول ان سؤال الرؤية انما كان لاجل نفسه حتى
يلزم ما قال الانبياء منزهون عنه كجهله بما يستحيل في ذات الصانع
بل كان لاجل قومه فانه قد وقع سؤال موسى حيث ارجعني قالوا
ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل
موسى في حضورهم الرؤية ليجاب بامتناعها فيعلموه ويقطعوا به
كما علمه هو وانما سأل بنفسه الرؤية والسائلون لانفسهم في
الحقيقة هم ليمتنع في سؤاله عن الرؤية فيظهر امتناعها بالنسبة اليهم
في سؤالهم وطلبهم بطريق الاولى واضاف الرؤية الى نفسه ودعاهم
لئلا يبقى لهم عذر في الامتناع ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه بعلو
قدره وجوابه من وجه الاول ان التوجيه خلاف الظاهر حيث لم
يقل موسى ارهم ينظروا اليك ولم يقل يسألون النظر اليك والاوزاعي
في ارتكابه الثاني ان القوم السائلين ان كانوا مؤمنين بموسى
ورسالته وصدق كلامه كفاهم في امتناع الرؤية قوله ان الرؤية
ممتنعة وان كان كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع لانهم
لانهم وان سمعوا الجواب من الله فموسى هو المخبر بانه كلام الله والكفرة
انهم كافرون به لا يعتقدون امتناع الثالث ان قولهم القائلين
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند
سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله فيظهر لهم الامتناع وانما الحاضرون

بيان امتناع

هم السبعون المختارون والمقصود منهم عدم تصديق موسى في الاخبار بامتناع
الرؤية فلما فاز السؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الآن يعاينوا
عجائب احوال الامتناع وغرائب اهواله فيخبروا السائلين ولا شك انهم
اذا لم يقبلوه من موسى مع تأييده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع
ان تجويز الرؤية عند المعتزلة باطل كفر عند اكثرهم فلا يجوز لموسى تقريره
لما قال وتأخير الكفر لا يسوغ لانهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم
الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون الخامس ان
موسى ما بين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع السادس
منها ان موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم
الضروري السابع منها ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني
آية من آياتك انظر الى آيتك وجوابها انها فاسدان لمخالفتهما الظاهر
بلا ضرورة لعدم مطابقة الجواب لمعنى قوله لن تراني لانه نفى الرؤية لله
تعالى باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري والرؤية الآية والعلامة
وكيف وموسى قد عرف ربه وسمع كلامه وجعل مناجيه ومخاطبه واختص
من منزل بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري وطلب رؤية الآية
وكيف يستقيم النفي وانه كان الجبل اعظم آية من آياته وابصار
الآية انما هي عند انه كان الجبل لا عند استقراره فكيف يصح
تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر المعروف
بال نقض في الرؤية البصرية الرابع منها انه سأل الرؤية مع علمه
بامتناعها لزيادة الطمأنينة بشهادة دليل العقل والسمع كما ان
طلب ابراهيم ان يريه كيفية احياء الموتى وجوابه ان مثل هذا
هذا السؤال لا ينبغي ان يكون بطريق طلب الحال الموهم بجهله
بما يعرفه احاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله لا تتوقف على العلم بمسألة

الرؤية فيجوز ان يكون الاشتغال بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم
يخطر ببال هذه المسئلة حتى سأل الوهاجنة مطلب العلم بها فظهر ان الرؤية
ممتنعة ثم ثبت من غير طريقة الاستدلال او خطرت ببالة وكان
ناظرا فيها طالبا للحق فاجتزأ على السؤال ليتبين له حقيقة الحال وجواب
انه تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه
وما لا يجوز وعن قصور في المعرفة عن حقائق المعتزلة معفو بالليل
الفباق والغواية كذا في شرح المقاصد وفيه توجيه هذا الاعتراض
على قانون المناظرة ثانيا لانه ان موسى طلب رؤية ربه بل العلم الضروري
او رؤية آية ولو سلم فلا نم لزوم الجهل والعبث بجواز ان يكون الغرض
ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نم استحالة
جهل موسى مثل هذه المسئلة فان قلت فهذه الاعتراضات
منع ورد على مقدمات الدليل وما اريدت به سندا انها مراجوية
اهل السنة يدفع السندات فلا يدفع المنع قلت كل منع وسند
ههنا امر لغوي او معاوي يساوي كل منهما الآخر فدفع السند دفع
المنع بلا مرية والاول من وجوه الاعتراض على الثاني انا لا نم ان
المعلق عليه ممكن وانما يكون ممكنا اذا كان استقرار الجبل مطلقا
او حالة السكون بل المعلق عليه بعد استقرار الجبل عقيب النظر
بدلالة الفاء او هو حالة تحركه واندكاكه فاستقرار الجبل في حال
حركته والزمان الذي فرض انه متحرك فيه ممكن بان يقع السكون
والاستقرار بدل الحركة واما المحال اجتماع الحركة والسكون
الثاني منها ان ليس القصد الى الآية الى امكان الرؤية هو امتناعها بل الى
بيان انها لم يتم لعدم وقوع المعلق عليه وجواب ان المدعى لزوم الامكان
قصدا ولم يقصد وقد ثبت الثالث منها ان الشرط لما لم يوجد لم يوجد المشروط

حال تحركه حال المعلق عليه حال وجوبه انه مع مخالفة الظاهر استقرار الجبل مع

وهو

وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا لتساوي الازمنة فكانت محالا وجواب
ان التنفي في الساعة الثانية التي هي المستقبل بالنسبة الى الآن الذي
نحن فيه للتلازم ان يكون ابدا لتعاقب الحوادث المقترنة الاستقبالية
الى ما لا نهاية له وان الازمنة باعتبار وقوع الاشياء المختلفة فيها لا ينافي
بينها وتساويها باعتبار الماهية لا يفيد ههنا وان التنفي ابدا لا يلزم
ان يكون محالا وادعى الامكان لا قادح له واما ذلك الثالث فهذا
اشار اليه بما قال ان رؤية واجبة بالنقل فانه ورد الدليل
السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة اما
الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
فان النظر المحصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وقوله كلا انهم عن
ربهم يومئذ لمحجوبون فانه تعالى حقر شان الكفار وخصهم بكونهم
محجوبين في دار الآخرة فكان المؤمنون غير محجوبين فيها فيرونه
وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة فان جمهور ائمة التفسير
فسروا الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية واما السنة فقوله عليه
الصلوة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
لا تضامون في رؤيته وهو حديث مشهور رواه احد وعشرون
رجلا من اكابر الصحابة قال في التبصرة وذكر الشيخ ابو عبد الله
محمد بن علي الترمذي الحكيم رحمه الله في تصنيف له سماه مسئلة
في سلوك اهل العدل بين الشبهة والمعطلة فقال اتفقت
على حديث الرؤية عن نيف من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم
رضي الله عنهم كلهم ائمة منهم ابن عمر وابن مسعود وابن عباس و
صهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري وابو هريرة وابو سعيد الخدري

وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وعبد الله بن عمار
بن زرارة الثقفي وحذيفة عن ابي بكر الصديق وزيد بن ثابت
وجرير بن عبد الله البجلي وابو امامة وبريدة الاسلمي وابو برزة و
عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي في العدد وعشرون رجلا من
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنهم كلهم رووا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم في اثبات الرؤية فمن رد هذا فقد قصد
تكذيب هؤلاء ثم **احتج مخالفوه** المعتزلة **المخالفون واستدلوا بشبهتهم** العقلية
والنقلية **وتأويلاتهم** لنصوص الكتاب والسنة **واقوى شبههم من**
العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي مقابلا للرائي
في قاعدة الانطباع بلا تفصيل كما في رؤية الانسان صورة وجهه
المنطبعة في المرآة المقابلة له او صورة الغائبة المنطبعة في المرآة المقابلة
والمرآة ارض مقابلة للقمر وفي قاعدة الشعاع اما حقيقة كما في الرؤية
بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة ام الرؤية على وجه المقابلة يقتضي
ان يكون المرئي في مكان وحيز وان يكون في جهة وان يكون
جوهرا او عرضا لان التحيز بالاستقلال هو الجوهر والتحيز بالتبعية
هو العرض وان يكون الجملة مقابلا للرائي فيكون محدودا متناهيا
او بعضه مقابلا له فيكون متبعضا متحيزا وان يثبت مسافة
بينه وبين الرائي **بحيث لا يكون في غاية القرب منه ولا في غاية البعد**
عنه وان يتصل به شعاع **من الباصرة** ولو سلم ان الرؤية غير مشروطة
بالمقابلة فتقتضي الرؤية يستلزم ان يكون المرئي مرئيا بجميعه
او ببعضه فيلزم تناهيه او تجزيه وان يكون في العين او متصلا
بها فيكون جوهرا او عرضا ويكون في جهة وحيز ويكون اذا
المؤمنون دفعة متصلا بعين كل احد منهم لما تمامه فيتكثر

او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة ويكون اذا
رآوه على التعاقب محتجبا عن البعض مع استواء الكل في سلامة الحواس
الى غير هذا من اللوازم **وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب**
منع هذا الاستدلال فان ذاته وصفاته التي من جملتها بقاؤه واحوال الذي
منها كونه مرئيا يخالف ذوات ممكناته وصفاتها واحوالها بالماهيات
على ان الاختلاف في الخصوصيات والهويات كاف في الاختلاف
في اللوازم والشروط فهو تعالى يراه المؤمنون رؤية بلا كيف
بمعنى خلو عن الشرائط المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض وان
كان المرئي جسما ذا جهة وحيز موصوفا بصفاته المعهودة **وجرى**
تعالى اللفظ سبحانه الى **الكلام في الرؤية بحاسة البصر** والحاصل
ان الرؤية اما ان يكون بالبصر او بحاسة كرؤية الله ذاته وايانا
وجميع الموجودات او بحاسة البصر على الوجه المتعارف في دار الدنيا
والا يكون تعالى مرئيا بها لما فيه من لزوم الحالات المذكورة او لا على
ذلك الوجه ويكون مرئيا بها بلا استحالة فنحن والمعتزلة مجتمعون على
نفي كونه مرئيا على المتعارف بخلاف النفي على غير المتعارف فان
المعتزلة قائلون به ايضا فان شبههم العقلية وان كانت لا تقوم
عليه لكن شبههم النقلية قائمة عليه في زعمهم ونحن لا نقول به بل نقول
بالثبوت **فان قيل لو كان الله جائز الرؤية لعين والحاسة**
البصرية له **سليمة لوجب ان يراه** عيان في الدنيا والآخرة دائما
لان كونه جائز الرؤية وسلامة البصر كاف في حصول رؤيته اذا المقابلة
وانتفاء الموانع كنفي الصغر والقرب والبعد ونحوها انما يشترط
كما هو المختار في رؤية الاجسام والاعراض دون رؤية تعالى
والا اي وان لم يجب الرؤية عند تحقق هذين الامرين **لجاز**

ان يكون بحضرتنا جبال مشابهة لانرانا لتوقف رؤيتنا على
شرط آخر وانه سفسطة قطعية البطلان قلنا ممنوع وجوب
رؤيته تعالى عند تحقق ذينك الامرين وممنوع وجوب رؤية الجسم
عند تحقق شروطها المعهودة باسرها فان الرؤية عندنا انما هي
بخلق الله تعالى فالواجب عند اجتماع الشرائط وعدم ضرورة
وقوع الرؤية وانتفائها عقلا بجامع ضرورة وقوعها وانتفائها
عادة فلا يلزم تلك السفسطة وفي شرح المقاصد سلمنا وجوب
الرؤية عند تحقق شرائطها باسرها في حق الجواهر والاعراض لكن
لا نم وجوبها في حق الله عند تحقق ذينك الامرين اللذين هما الشرط
ورد انهما لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين بالماهية فيختلفان
في اللوازم سلمنا وجوب كل من الرؤيتين عند تحقق شرائطها
بشرط لكن رؤية الخالق للخالق مشروطة بثالث وهو زيادة
قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله الا في الجنة في بعض الازمان
او بازيد لا بعلة الا هو واليه ينظر ما نقل في الشفا من بعض
السلف وانما قرر ان رؤيته تعالى في الدنيا ممتنعة لضعف
تركيب اهلها وكون قواهم ضعيفة متغيرة فانية فاذا كانوا في
الآخرة وركبوا تركيبا باقيا ورزقوا قوى ثابتة باقية واتم
الله ابصارهم وقلوبهم قووا بها على رؤيته تعالى وما نقل فيه
من مالك بن انس انه تعالى لم يرى في الدنيا لانه باق والا يرى
الباقي بالفاني فاذا آل امر عباده الى الآخرة ورزقوا ابصارا
باقية رأى الباقي بالباقي وقد يقال الشرائط وقد يقال الرؤية بهذه
الشرائط ووجوب وقوعها باستجماعها باسرها انما هو عند ان
يتعلق النفس بالبدن او يرى فيه هذا التعلق المخصوص

او

او السريان الخاص واما في دار الآخرة فلا و اقول شبههم من المسمعيات
قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين مقدمتهما ان الادراك
البصري عبارة عن الادراك بالبصر الذي هو الرؤية بمعنى ان الادراك
بالبصر والرؤية مترادفان وقال بعضهم في النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد
الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت القمر بصري
وما رأيته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة الورود والبعضية للعموم
والاستغراق باجماع اهل اللغة والاصول وائمة التفسير وبنهاية
استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء ثم تقرير الوجه الاول ان الله سبحانه
وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة
لزم كذبه وانه محال وتقرير الوجه الثاني انه تعالى ذكر هذا الخبر في اثناء
مدائحه فعدم رؤيته مطلقا مدح له فيكون تنقيصه وهو رؤيته وادراكه
بالبصر ولو بالنسبة الى واحد من خلقه في زمان من الازمنة نقصا
وهو قبيح والجواب عنهما معا انا لا نم ان يكون الجمع المعرف باللام في
النفي للاستغراق وعدم السلب وشمول النفي بل يحتمل لرفع الاستغراق
وسلب العموم ونفي الشمول فالملازم ان لا يراه بعض الابصار
وان يكون هو المدح فلا يلزم الكذب والنقص وبعد تسليم
كون الابصار للاستغراق في النفي وافادته عموم السلب
لا سلب العموم لا نسلم كون الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا
بل هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي قال في شرح
المقاصد ان حقيقة الادراك بالبصر هو النيل والوصول ماخوذا
من ادركت فلانا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركته بصري
لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركته بصري وما رأيته فيكون الادراك
بالبصر اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم

من نفيه نفيها ولا من كونها نفيه مدحا كون الرؤية نقصا والسند لا الم بان
قولنا ادركت القمر ببصري وبارادتي تناقض انما يفيد ما ذكرناه لا
ما ذكروه ونقلهم من ابنة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار
من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه
الى العرف دون اللغة سلمنا ان الادراك بالبصر هو الرؤية مطلقا
الا انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال فيجعل نفي الرؤية
في الدنيا جمعا بين الادلة ولو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور
والرجحان ومثله انما يعتبر في الشمليات دون العلميات
وقد يستدل بالآية المذكورة اي تجعل دليلا على جواز الرؤية تقريره
على ما يستفاد من شرح المقاصد ان نفي الرؤية عن الموجود الخاص
الرؤية الحال عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال
تمدح بلا مرية بخلاف نفي الرؤية عن المعدوم فانه لا يمدح بعدم
رؤيته لامتناعها وعن الممتنع الرؤية ما ان وجد فانه لا يمدح بها مثل
اللاخالي عن نقائض الامكان كالاصوات والطعوم والروائح
وغيرها فانها لا تمدح بعدم رؤيتها وامانيها عن الصانع الذي عاما الاولة
الفائقة قدمه وكماله واكرامه وجلاله واحرج نفي رؤيته في اثناء
كلام نفي سمات الحدوث والزوال ويشتمل على ايات العظمة
والجلال اعني قوله بديع السموات والارض وهو اللطيف الخبير
فهو مدح ومدح وكمال في جماله فيما بين المادح والكمالات تعني
الاية انه سبحانه مع جلاله وجماله شانه ان يكن رؤيته ولا يرى
للممتنع والتعزيز بجناب الكبرياء قال في شرح المقاصد فان قيل
عليه بان عدم الرؤية بحيث لا يزول فلا يرى في الاخرة لان
زوال ما به التمدح ينقض واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى

الذات

الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات الفعل
لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال
حادثة يجوز زوالها وزوال ما تمدح الراجعة اليها اذ لا يحصل
بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات قال ولا يتم هذا على ان القائلين
بعدم الشكوس ولا يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح للمرء
في ان لا يخلق الله تعالى في اعين الناس رؤيته بل ضدها لان كل ما دب
ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته في الابصار ثم مبنى هذا الاستدلال بالاية
على ان يكون كل من قوله لا يدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار
تمدحا على حدة الا ان يكون المجموع مدحا واحدا فالاولى في الاستدلال
بالاية ان يجعل الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية الخاصة وهي الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب في الحدود ~~[illegible]~~ دلالة الاية
على جواز الرؤية بل على تحققها اقول اما وما يستدل به على كل من
الطرفين اعني امكان الرؤية وامتناعها قوله تعالى لن تراني فانه يدل
على امكان الرؤية من حيث انه لو كان ممتنع الرؤية واخطاه السائل
او السائلون يلزم على ما هو مقتضى المقام ان نقول لن لست بمرئي
بل انا ممتنع الرؤية وجوابه انه يجوز ان يكون الرؤية ممتنعة
وتخصيص نفي رؤية موسى بدون نفي كل رائ ممكن وبدون نفي
امكان الرؤية لان يطابق جواب الله تعالى سؤال موسى نفس
الرؤية لنفسه وعلى امتناعها وامتناع وقوعها بان كلمة لن لنفي المستقبل
على سبيل التاكيد فيكون نفيا في ان موسى لا يراه في الجنة او على
سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك واذ الاصل في مثله عدم الاوقات
واذا لم يرى موسى لم يرى بنبي اجماعا وجوابه ان كون كلمة لن
للتاكيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد

وان ثبت لكن لا نسلم دلالتها على عموم الاوقات لانها والاظاهر ولو سلم
الظهور فلا يعارض به في القطعيات ومن ثمة قال علي رضي الله عنه لبعض و
لانه لا يحتج بالقرآن فانه يخصم ذو لسانين ومنها اي ومن شبهم
ان الايات الواردة في سؤال الرؤية كقوله وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم
وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من
ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم مؤذنة بالسفاهة
البليغ والاستكبار الشديد ولو جازت رؤيته لما كان الامر كذلك
والجواب اي المراد وفي الاحياء والصحيح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم ما رأى الله تعالى ليلة المعراج وفي شرح المقاصد معنى
الشبهة قوله تعالى حكاية عن موسى تبت اليك اي انا اول المؤمنين
التوبة من الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب
الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت
ممكنة وما قال بعض السلف من وقوع الرؤية بالعين ليلة المعراج فالجمهور
على خلافه وقد روي انه سئل عليه الصلوة والسلام هل رأيت ربك فقال
رأيته بفؤادي وقال صاحب المنظومة الوترية وقد رضي رسول
الله بما عنه وشفعه الله بما فيه في اهله وزوجته وفي جميع اصحابه
على ما رآه في المنام على رأينا قد عاين الله جهرة بهذا ابن حنبل يدين
ويقطع وقال السعد العلامة القاضي عياض في الشفاء وحكي
عن الحسن انه كان يحلف بالله لقد رأى محمد صلى الله عليه وسلم
ربه وعن عكرمة مثل ذلك وعن ابن مسعود وهذا المذهب وحكي عن

احمد

احمد بن حنبل انه قال انا اقول بحديث ابن عباس بعينه رآه
رآه حتى انقطع نفسه وقال ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه
انه رأى الله ببصره وعينيه رأسه فقال كل آية او رؤية نبي من الانبياء
فقد اوتي مثلها نبينا وخص من بينهم بتفضيل الرؤية وقال
الشيخ تقي الدين السبكي والحاصل ان الصحيح عند اكثر العلماء
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه بعينيه رأسه ليلة
الاسراء ووقف بعض المشايخ في رؤيته ولا رؤيته والاختلاف
وانما قال بعض الصوفية ان موسى لما جاء الميقات ربه وسمع
كلامه القديم متجليا في صور الكلمات المحدثة المسموعة بالاذن و
تلذذ به سامعه بالاصغاء الى ذلك وسترقلبه بلوائح العناية
الازلية استشرف امكان تجلي جمال الذات في صور الحواس المرتبة
بالعين وطمع في اعطاء العناية برياه ذلك فقال رب ارني انظر
اليك فيما سأل النظر الى ذاته على سماع كلامه وبينهما بون بين وهو
ان تجلي صفة الكلام مع استتار ذات المتكلم امر ممكن لا ريب
في وقوعه بخلاف تجلي جمال الذات فانه لا يمكن الا عند رفع الحجاب
والتجلي الذاتي يقتضي فناء المتجلى له دون التجلي النفساني الوضعي
كما ان نور الشمس قد يغشى الظل اذا وقع عليه وعكس نورها
لا يغشيه فهو يؤيد مذهب الحنابلة والله تعالى موجب بذاته
لصفاته الذاتية هو بها خالق بالقصد والاختيار لكل موجود
سواه ابتداء ومنه الافعال المسماة بالاختيارية كافعال العباد
الانسان والملك والجن والشيطان من الكفر والايمان خصوصا
والطاعة والعصيان عموما ومن المباح الذي ليس شيء منهما و
كافعال الحيوانات العجم لا كما زعم القاضي ان فعل العبد

مثلا يتعلق بذاته قدرة الله تعالى وبصفة كونه طاعة كما في الصلوة او معصية
كما في الزنا او مباحا قدرة العبد ولما كان زعم الاستاذ انه واقع بمجموع القدرتين
بمعنى انهما تعلقتا جميعا باصل الفعل وذاته وكل من هذين المذهبين يلجأ
اليه صعوبة حل الاشكالات المتوجهة الى هذا المقام والقصور فيه لان
قدرة الله القديم العلام فانها اذا اشرقت نورها وتعلقت بالمنفعل
ما يمكن ان يوجد من يمكن ان يفعل العبد فالواجب ان يضمحل عندها
كل ما يزعم انه بانيها او تعاونها او بنصرها او بفعلها وكان فعلها حتى يكون
تمنيه مستقلة في فعلها فمن شرح المقاصد ان اراد الاستاد ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه قدرة الله صارت
مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة فقريب من الحق وفيه بحث
لان قدرة الله يكون شرطا لاستقلال قدرة العبد بالتاثير في افعاله
فيكون باطلا بعيدا من الحق ولما كان زعمت المعتزلة اي جمهورهم ان
العبد خالق لافعاله الاختيارية ولما كان زعمت الفلاسفة ان
العبد وفعله كما وكيف وان العقول العشرة خالق بعضها بعضا
وخالقه لما تبدوا ما من الممكنات الجواهر المجردة والمادية والاعراض
وكل من هذه المفاسد والشرور لو غلى في العناد ولا دخل في العناد
ما قبله وقد كانت الاوائل منهم لقرب عهدهم باجماع السلف على
ان الخالق هو الله تعالى والمؤثر سواه سبحانه يتحاشون من
اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع
والفاعل والمؤثر ونحو ذلك وحين فيثبت كلمة البدع والاهواء
وتلاشت انوار الكلمة البيضاء ولان الجاحظ وانباعه ان معنى
الكل واحد وهو مخرج المعدوم من العدم الى الوجود فجاسروا
على اطلاق لفظ الخالق على كل حي بالنسبة الى فعله الاختياري

حتى

حتى النملة والبقة ولما انفتح بفهم وصحح لسلكه السبيل السلف و
تكلموا معنى الكل على عادة الله تعالى واشتق له وحدة فمفهوم الخالق
من حيث هو مفهوم الواجب لذاته كلي اتفاقا ومن حيث صدقه
بحسب نفس الامر على كثيرين له افراد كثيرون عندهم خلافا لنا احتج
اهل الحق على مذهبهم بوجوه عقلية ونقلية الوجه الاول
من العقلية ان الخلق ايجاد والاثر بالقصد اليه والاختيار له على
هيئة مخصوصة ومقدار مخصوص فيجب على من يخلق ذلك الاثر
ان يلاحظ له هيئات كثيرة ومقادير جمة فيحتاج على ما منها
نوع تركيب البواقي فيوجد عليه فلا يتصور تخليق خالق ممكنا الا بعد
كمال علمه به وبعد التفصيل فيه وهذا على هذا فنا بديهي فالتخليق
للشيء فرع كمال العلم به ومن يتحقق ابدا فرع بدون اصله ومن
ثم استنكر الله ذلك في قوله الا يعلم من خلق ومعلوم ان الكل
من افعال العباد في ذاته وملابساته تفاصيل كيفيات و
كميات فلو كان العبد خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها
كيفا وكما مزيف ان الخلق ليس ايجاد الشيء بالقدرة والارادة
والقصد والاختيار كما اشرنا اليه لا يكون الا كذلك واللازم
ان علم العبد بتفاصيل افعاله الفاعلة بذاته حق فان المشي من موضع
الى موضع آخر مسافة لكان الماشي انسانا او غيره بمكان عن قطع
مسافة في زمان فههنا ثلثة اشياء متطابقة المسافة وهو
جسم او خط قايم بنفسه متالف من الجواهر الافراد والزمان المتالف
من الانات والحركة المخصوصة اعني النفس الواقع فيها وهو
قطع مركب من قطوع على مقدار عدد الجواهر والانات وهذه
الثلثة كما قيل ان المسافة والزمان كليهما ثم الحركة جملة متطابقة

اول

فهمهم

مطابقة للواقع حين المشي الواقع على المسافة والخامس حين المسافة
فالمشي بعد الشمال على هذا الكلام قد يشتمل على سكنات متخللة بينه
وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ فلا شعور للماشي
بتفصيل مشيه عند وقوعه منه قطعا وقد يقال ممنوع وله شعور
به عند الوقوع لكنه ليس بشعور بشعور او ذاهل عنه بعد الوقوع
او ناس اياه بعده والجواب عن المنع ان المقدمة من قبيل البديهيات
الوجدانية فلا يرد عليه المنع ودفع السند الاول ان شعور الشعور
قريب الحضور بحيث متى نبه الشاعر ذو النفس المتنبه على شعوره
بشعوره تنبه عليه والملازم فيما نحن بصدده باطل ودفع الثاني انه
ليس هذا اللاشعور ذهولا عن العلم بالتفصيل بل يشتمل عنه
في حالة الابتداء او بعدها لم يعلم به قطعا ولو كان مذهولا عنه لعلمه
عند الرجوع اليه جزما ودفع الثالث ان من كان معتادا بعمل و
متميزا في ابتدائه اذا عمله في سويعة قبل الف مرة فانه عالم بتفصيل
ذلك العلم شاهدا اياه فيها الف مرة فلا يتصور نسيانه اياه فيها
وهذا ان المشي الظاهر افعال العبد عنه وليس عالما بتفاصيله
عند فروغ من جانبه واما اذا تأمل في افعاله الاخر التي هي
اسباب مشيه المتقدمة عليه مثل حركات اعضائه من عضلاته
التي هي دعامة حركاته ومغروزة التي هي البين من العظام واصلب
من سائر الاعضاء وحركات كحركة مجلس في المشي وفي الاخذ اي
بغير العنف والبطش اي الاخذ بالعنف وغير ذلك كالحركة
يمنة ويسرة حالة القعود وكفعل القيام ونحوها وتأمل في ما
يحتاج بالتبا الشاة من خوف اي حركات لعضائه او بالتبا
الشاة من خوف تحت اي هو فيها او هو في المشي او المشي اليه

من تحريك العضلات للعضلات بان ينبسط العضل عارجا
الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها فينبسط العضو المتحرك الى ان يزداد طولا
وينتقص عرضا او ينقبض بتمديد الاعصاب الى جهة مبدأها فينقبض
العضو المتحرك الى ان يزداد عرضا وينتقص طولا ومن تمديد الاعصاب
وارخائها ونحو ذلك من سيات الاعضاء والعضلات والاعصاب
والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب يسمى
عقبا وربالا ومن لحم احتشي به الفروج التي بين الاجزاء المتشنجة
الحاصلة بالتباس العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم
ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب
في الانفصال فالامر اي عدم علم العبد بتفاصيل هذه الافعال الظاهر
فلا يكون حالها قطعا ونفي العلم والارادة اظهر من ذلك في صورة انك
قد تعتقد نقل نقلة معينة في مسافة مخصوصة فتريد ابتداءها في زمان
مخصوص فلما شرعت في اوائل ابتداءها فربما سبق كل سابق او برح
بارح فتشكك عن نية ابتداءها بمهانة وتحرك في مصالحة بحيث لا يمكن
لك ان تلتفت الى شيء فبعد انقضاء ذلك الزمان ربما انك قد
قطعت مواضع من تلك المسافة بلا شعور منك بابتداء النقلة
فيها ولا قصد اياه لانحصار قصدك وشعورك بتمامه في ذلك
الشاغل فلست بموجد هذا الشيء وهذه الحركة الانية وهو
فعلك والقائم بذاتك كسائر اعراضك وانما الله تعالى موجدها وخالقها
لا انت ويجب ان يكون سائر افعالك على هذا النسق فان قلت
ان جوهرا لطيفا يمكنه ان يحصر شيئا اضعف من علمه وقدرته وارادته
وفعله في مشي وباقوى منها في مهمات سائر فينضبط في الجادي
اتيانها في حالها معا لكن الاضعف من قوبل بالاقوى يرى كانه

حاصل الشيء بحيث لا يرى شيء

والارادة

معدوم في جنسه ورد عليك خروجك من الفاعلية المطلقة وبين كل من اوجد
وخلق شيئا فالواجب عليه ان يستحضره استحضارا تاما ويعلمه
علما تفصيليا قويا اذ قد اعترفت بان علمك بالمثل الذي اوجدته في
غاية من الضعف والواجب على هذا واخترت فرق هذه الفاعلية
فقد انك جوهر لطيف وبناء شريف فيمكن لك ان تجعل بنفسك
في علمك والا وانك الواحد في معرفتين متخالفتين كشيك وسانحك
فتكون باعتبار حضورك في احدهما غائبا واهلا من الآخر والفاعل
الموجد في كل واحد منهما انت لا غيرك فاحفظ الولاية ما سلمته
لك معرفة نفسك وجوهرك الشريف لينتفع بها في معرفة ربك اللطيف
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه ثم تدبر
معاني كتاب الله سبحانه وتعالى مثل قوله والله بما تعملون بصير
والله بما تعملون خبير والله بكل شيء عليم والله على كل شيء قدير وما
تشاءون الا ان يشاء الله وكان الله بكل شيء محيطا ان الله بما
تعملون محيط ان ربك بما تعملون محيط الا انه بكل شيء محيط هو
الاول والآخر والظاهر والباطن تامل مضمون ما خاطب الصادق
بعض الناس به فقال يا مسكين كان ولم تكن ويكون ولا تكون
فلما كنت الامس اليوم فرت تقول انا انا كن الآن كما لم يكن بالامس
كما كان فاطرح نفسك من البين وشاهد نور السارية في كل عين
وعين وضيق نفاذ لطفه في جلودك وجوانحك وتيقن انه
الموجد بالاستقلال لكل ما لك من مشيك وسانحك ثم اعلم ان
دليل الشرع عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى في نفي خالقية العبد
لفعله وانت خبير بان خلافته جارية في نفي كاسبية العبد لفعله
ايضا اما اجمالا فلاشتراك الخلق والكسب في كونهما بالقدرة

والارادة

والارادة والقصد والاختيار وهذه الامور الاربعة يقتضي كمال
العلم بكل من المخلوق والمكتسب وهو في الصورتين منتف فلا كسب كالا خلق
واما تفصيلا فلان الكسب كما اشتمل صرف العبد الى الاثر المكتسب بالقصد
والاختيار له على هيئة مخصوصة ومقدار مخصوص فيجب على الحاسب ان
يلاحظه على جهات ومقادير كثيرة فيختار على شيء انها مع ترك البواقي
وهذا يقتضي كمال علمه به قبل المناسبة وحال المناسبة فلو كان كاسبا
لافعاله لكان عالما بتفاصيلها كيفا وكما فرض ان كسب الشيء بالقدرة
والارادة والقصد والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فالملزوم
مثله ثبت ان العبد ليس بخالق لافعاله ولا كاسب لها و
العجب من الاصحاب انهم يجرون هذا الدليل في النفي الاول بخصوصه
ويعتقدونه به ولا يقولون بالنفي الثاني ويعتقدون نقيضه من
الاثبات وهذا جار فيهما بلا شبهة فيكون منقوضا بالنفي الثاني فلا
يفيد النفي الاول ايضا فالحق افادتهما والاعتقاد بهما معا الوجه
الثاني دليل الشارع الوجه الثالث دليل التمانع وقد مر واما
الوجوه النقلية فقد نطق به النصوص الواردة في ذلك مثل
قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم القائم بكم على ان ما مصدرية
على اختيار سيبويه لئلا يحتاج الى حذف الضمير ولا يرتكب المجاز
او معمولكم القائم بكم على ان ما موصولة محذوفة العائد اي
وما تعملونه فيكون هذه الافعال الكائنة منها لانا الى هو الايجاد
والابتداع الذي هو من الاعتبارات العقلية بل الحاصل بالمصدر
الذي هو وجود في الخارج وقام بالعباد هو الى اعني ما يشاهد منهم
من الحركات والسكنات كالصلوة والحج وجميع الطاعات والسيئات
مثلا فالفعل والعمل الحاصل بالمصدر والمفعول والمعمول هنا شيء واحد

قائم بالفاعل اعني محله العبد العالم المختار ومن ثم صح ان يقال
يقيمون الصلوة ويعملون الصالحات والزكوة فاعلون وههنا
بحث لان المشبهات من المعنيين لا يناسب المقام بقرينة قوله
اتعبدون ما تنحتون اي ما تنحتونه من الاصنام فساق الكلام ان
يجعل ما في الموضعين موصولة ويراد به الاصنام فمن تعلقونه يجوز ان
موصولة ما يقوم بهم والاصنام يتعلق بهما فتقدير الكلام والله خلقكم و
اصنامكم التي تعبدونها وشبه معمولكم او يتعلق عملكم بها وبالجملة كلا الوجهين
مخلوق وعبادة احدهما الا مع تحقق المستحق بالعبادة وهو الله
تعالى جهل محض وحيث صرف خصوصا على مذاق المعتزلة فانه يلزم عليه
لعابد الصنم ان يكون خالقا لمخلوق بسببه فلق مخلوق آخر وان
يعبد هذا المخلوق الآخر فان الخالق عابد معبود مسبب مخلوقه
وهو الخبث والذهول عن هذه النكتة التي نبهنا جزم الشارح
بان النقض المذكور حجة على المعتزلة على كل من وجهي كان ما مصدرية
وكونها موصولة وليس بحجة عليهم من وجه و مثل قوله تعالى لا اله الا هو
خالق كل شيء اي ممكن جوهر وعرض من افعال العباد وتخصيص
شيء بالعبد بين بدلالة العقل فخرج عن المخلوقية بالاول ذات
الله تعالى اذ هو الواجب الوجود لذاته وبالثاني صفاته اذ ليست
بجواهر ولا اعراض فالموجود الخارجي عندنا اما هو الله وحده
او مخلوق وهو جميع الجواهر والاعراض الموجودة غاية ما في
الباب ان خلق الافعال فرع خلق العباد وهي نعوت واوصاف
لهم لا لله تعالى وافعالهم لا افعاله كما سيبين حاله ولما لا خالق
ولا مخلوق وهو صفاته تعالى وهذا واسطة او نقول هو اما مؤثر
موجب او مؤثر مختار فهو الله اما تأثير موجب وهو صفاته او اثر

مختار وهو مخلوقاته وعند المعتزلة انما خالق محض وهو ذات
الله او مخلوق محض وهو الممكنات اللاحقة ومنها الافعال الاختيارية
او خالق ومخلوق معا وهو الممكن الحي المختار وهذا اي الواسطة
لا الاولى اذ لا وجود لها فلا تندرج تحت الحصر وبوجه آخر انما خالق
خالق او مخلوق مخلوق ابتداء وتظيره قوله قل الله خالق كل شيء
وهو الواحد القهار وقوله وخلق كل شيء فقدره تقديرا وقوله
انا كل شيء خلقناه بقدر و مثل قوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق
اي ليس من يحصل منه هذه الماهية اعني ماهية الخلق مثل من
لا يحصل له وحاصله ان يقال يباين بمفهوم الخالقية كل ما عداه
فلا خالق الا الله ووجه آخر وهذا قد ورد في مقام التمدح بالخالقية
كذا مناط الاستحقاق العبادة فينبغي ان ينحصر الخالقية في
الله ولا توجد في غيره حتى ينحصر استحقاق العبادة فيه فلا يستحق
للعبادة غيره وقوله والذين تدعون من دون الله لا يخلقون
شيئا فان مفهوم المسند اي تناول المسيح والملائكة وغيرهم من الاحياء
الذين يدعوهم الكفار والاقوال الموتى بين ما يدعونه وبين ما لا يدعونه
من الاحياء وقوله هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين
من دونه فانه يدل على ان من عداه لم يخلق وقوله خلق لكم ما
في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ولكلتا
عامة تتناول الافعال الاختيارية وكونها في الارض اي من جهتها
وكونها بينها وبين السماء مما لا تنافيان ومثل قوله كتب
في قلوبهم الايمان اي اوجد فيها انه هو اضحك وابكى اي اوجد
الضحك والبكاء هو الذي يسيركم في البر والبحر اي يوجد سيركم
ويخلقه اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله

ان لا يخلق وقوفهن في الهواء الا الله مع ان الايمان والضحك والبكاء
والسير والوقوف افعال اختيارية ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم
احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة
فقال يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده يلومني
على امر قدره الله قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى
وقوله لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله وانى
رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن
بالقدر خيره وشره وقوله ان الله يصنع كل صانع وصنعته
الى غير ذلك من الكتاب والسنة لا يقال الى الاشراك اى
الكل هو الى الا ان اه وانه اشراك خفي يقرب من الجلاء وان
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذمهم في هذه المسئلة بما مر من
قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة نادى
مناد في الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ويقول لعن القدرية
على لسان سبعين نبيا وانما تناهت هذه الكلمة في شانهم
لتناهي قباحة هذا الاعتقاد فمن يعتقد به من العقلاء وانما
الشرك المحض فجدير بان يجي اسمه في الاغلب من دفتر الخطاب
ومعلوم ان ما تناهى قبحه وينتهي ظلمته الى حدود وجوانب
من حاق وسطه فمن يتعهد الخروج من تمامه بحيث لا يلحقه
مذمة لا يجوز له ان يقتصر على التنزه من وسطه الى بعض
جوانبه بل اللازم ان يتنزه من ظلماته باسرها الا ان مشايخ
ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم وقد وقع في بعض كتب
الفروع انه لو قال النصرانية خير من اليهودية يكفر لانه اثبت
الخيرية لما هو قبيح عقلا وشرعا ثبت قبحه بالادلة القطعية فيلزم

من ذلك

من ذلك ان يكفر من اهل السنة والجماعة هؤلاء المشايخ حيث
قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم اه اذ فيه اثبات الخيرية الاسعدية
للمجوس على المعتزلة فالمجوسية يكون اخير من الاعتزال واجيب
بان الممنوع كون لحاقه من الكفر خيرا من كذا مطلقا لا كونهم اسعد
حالا اى وصفا منه بمعنى اقل عذابا واذى اثباتا للشرك اذ يجوز ان
يقال كفر بعض اخف من كفر بعض وعذاب بعض ادنى من عذاب
بعض واهون والحاصل ان اثبات الخيرية المطلقة لبعض نوع
من الكفر او الكافر بالنسبة الى كل شيء كفر بخلاف اثبات الخيرية المقيدة
والقائل ان القول قد تقرر في الكتاب المذكور في الكتب الا انه
اذا كان في مسئلة وجوه يوجب الكفر ووجه واحد يمنعه ينبغي ان
يميل العالم الى ذلك الوجه ويرجحه عليها ولا يكفر المبتلى بها لاحتمال انه
اراد ذلك الوجه دونها اللهم الا اذا صرح بارادة يوجب الكفر فلا
ينفعه التاويل اه ومعلوم ان الخيرية يحتمل ان يؤخذ مطلقة ومقيدة
فالنصرانية خير من اليهودية من جهة لعن عريكة النصارى وسهولة
ارعوائهم عن الشر وميلهم الى الاسلام ووجهه للمسلمين من جهة شدة
عداوة اليهود للمؤمنين وتقدم قدمهم فيها على المشركين واليهودية
خير من النصرانية من حيث ان كفر اليهود لوقوعه في النبوات ادق
من كفر النصارى لوقوعه في الالهيات كما سيجي وكل من هذين
النوعين من الكافر خير مطلقا من عناد ية السوفسطائية فلا كفر
في شيء من هذه الاقوال السلبية لمطابقته كما في نفس الامر ثم يمكن ان
يقال فيه نوع من سوء الادب واصحت المقولة على ان افعال
العباد بل الممكن الحق واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا لا بوجوه
عقلية وتعليلية الوجه الاول من العقلية لنا نقول الفرق

الاقوال بيان

بين الحركات الاختيارية والاضطرارية مثل حركة الماشي على الارض وحركة
الصاعد على الجبل وحركة المرتعش وحركة الساقط من السطح ونعرف
بالفرق ان الحركة الاولى واقعة باختيار وايجاد دون الحركة الثانية
ويجوز ان يعطف ان مع ما في حيزها على نظيرتها تمامها فلا يدخل فعلون
الفرق في المقدمة الثانية ح ثم المقدمة الاولى لا مرية في صحتها فان فعل
العبد والممكن الحي جنس تحته انواع متخالفة بالماهيات تمتاز بعضها
عن بعض بالفروق ولعل بعض الصور وحركة الماشي والمرتعش من
حيث انها ماش ومرتعش من هذا القبيل واما ان تحقق الفرق
بينهما باعتبار ان حركة الماشي واجبة الانضمام الى شيء هو الماشي حقيقة
ومسمى باختيار سواء فسر اختيار بمعنى يلزمه الخلق او الكسب او
القدرة الحادثة اللامؤثرة اصلا وان حركة المرتعش واجبة اللاانضمام
اليه كما هو مضمون المقدمة الثانية فممنوع كدعوى الفرق فيه المخالفة لما
عليه جبل من الناس بل الفرق بينهما انما باعتبار ان محل حركة الماشي
يظهر ويتعين فيه من جهة الله كالعالم به المختص به المنقطع عن غيره
اولا العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم الحركة والكل بالله ومحل حركة المرتعش
تعدم من جهة الله فيه هذه الحركة فقط اي من غير ان يسبقها تلك الامور
الثلثة المترتبة لحصول الوجه الثاني انه لو كان الكل من حركتي
الماشي والمرتعش بل من افعال العباد بخلق الله لزم بطلان
قواعد شرعية الاول ان يبطل قاعدة التكليف بالامر والنهي اذ لا
معنى للامر بما لا يطيق المامور الاتيان به او الامتناع منه والنهي عنه
كمن امر انسانا ان يخلق حيوانا او يكونه او نهاه عنه وجوابه منع
الملازمة وتصحيح القاعدة بان الامر والنهي والوعد والوعيد
والترغيب والتهديد وما شاكل ذلك اسباب معدة لمحل الفعل

ومنه والبيه ح

او تركه تعدية لان تقبل احدهما وهي اسباب خارجة كما ان الجوع و
العطش والارادة والقدرة اسباب داخلة والكل يقع من الله
بالقرآن والايجاد والقضاء والقدر وبمقتضى تقدير العزيز
الحكيم والكتاب المبين واللوح المحفوظ على ما قال الله تعالى وكل
شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وقال النبي صلى الله عليه وسلم
اعلم ان الامة لو اجتمعوا على ان ينفعوك بشيء لم ينفعوك الا بشيء قد
كتبه الله لك ولو اجتمعوا على ان يضروك بشيء لم يضروك بشيء الا بشيء قد
كتبه الله عليك رفعت الاقلام وجفت الصحف وخلاصته ان ذوات
العباد وذواتهم قابلة للاعمال الرحمانية والشيطانية فيخرج كل من
نوعي العمل من ذواتهم من القوة الى الفعل عند استجماع اسبابه وتكاملها
والكل من الله وليس في ذواتهم الا القوة وتلك النوعين بل هذه القوة
منه ايضا فان قلت لو كانت الخيرات والشرور مجعولة فينا
يخرج كمن القوة الى الفعل فما بالنا لا نشاء ونريد ما يشاء شيء يتفضل
السعيد على الشقي وقد يشاء ما فيما قدر لهما واين عدل الله فينا بان
يجعلنا والموجودات بحيث لا يوجد فينا شر اصلا وقد قال وما
انا بظلام للعبيد وقال وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين
قيل لان الاستعدادات متفاوتة والحقائق متباينة فالارواح
الانسانية بحسب الفطرة والقوة مترتبة في درجات القرب
والبعد من الله والمواد السفلية بحسب الخلقة متباعدة في اللطافة
والكثافة وامزجتها متباينة متفاوتة مقدرة بازاء كل روح ما
يناسبه من المواد فيحصل من مجموعها استعداد خاص مناسب
لبعض العلوم دون بعض ولبعض الاعمال دون بعض ولبعض
الاوامر والزواجر والمثالات والحالات وغيرها دون بعض كل

مطلب خلاصة البحث

مجعول ح

ح
الاولى في الصفاء والكدورة والضعف

وذلك بحسب ما قدر لنا في القضاء السابق على ما قال صلى الله عليه وسلم
الناس معادن كمعادن الذهب والفضة فمن تفاوت العقول
والعلوم والاشواق والارادات بحسب اختلاف طبايع الناس و
غرايزهم ينزع بعضهم بطبعه الى ما ينفر عنه الاخر ويستحسن واحد
لهواه ما يستقبحه الثاني والعناية الالهية بتعلق نظام الوجود على
احسن من ما يمكن فلو امكن احسن من هذا النظام المشاهد والمعقول
لوجد ذلك بدل هذا البتة ولو تساوت الاستعدادات لفات الحسن
في ترتيب النظام وارتفع الصلاح عن العالم ولبقي الكل على طبيعة واحدة
وهيئة واحدة وحالة واحدة في مرتبة واحدة لا يتمشى امورهم ولا يتهيأ
مصالحهم وبقيت المراتب الباقية في كتم العدم مع امكان وجودها و
احتياج العالم اليها فكان ذلك جنفا عليها وجورا لا عدلا وفسقا
كما ان لو كان الكسل زعونا والدفل انجوانا والعيصوم ضيرانا
والجعل جيوانا والحيوان انسانا والاناث نحولا والاوغام
عقولا فاذن لا يبعد ان يخطر بالك ان الباقل لما لم يكن سبحانا
والعقيم سلطانا والشقي سعيدا والذميم حميدا والجاهل خبيرا
والشرير خيرا فانه لو كان كذلك لاضطر السلطان الى صنعة
الكنس والحكيم المالة الى مباشرة الرجس فما بقي التناسب
على تقدير التماثل فلم يبق السلطان سلطانا ولا الشريف شريفا
واختل النظام وعم الجور وظهر الهرج والمرج في سوق الوجود
فلم يكن ذلك عدلا بل كان ظلما وجورا بل العدل كما قال بعض المحققين
ان يتعدد المواد والقوابل اولا ان تساق الى حدود محدودة
في الحكمة والفضل سوقا الى غايات الحكمة ونهاياتها والثاني ان
يبطل قاعدة المدح والذم للعباد على افعالهم الحسنة والقبيحة

بستحيل

سلطانا

اذ لا معنى لمدح انسان او ذمه على ما ليس بفعل له ولا واقع
بقدرته واختياره وجواب منع الملازمة وتصحيح القاعدة بان
المدح والذم كثيرا ما يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح
والذم بالحسن والقبح واعتدال القامة واوزان الشعر وسائر النوادر
قال الحجة عباد الله حسن جملة فعله واختراعه ومنقسمون الى قسمين
من سبق لهم في مشيته الازلية ان يستعملهم في الاستيفاء حكمته دون بلوغ
غايتها ويكون ذلك قهرا في حقهم بتسليط البواعث عليهم الى ذلك ومن
سبق لهم فيها ان يستعملهم لسياق حكمته فيهم الى غايتها في بعض الامور
ويكون ذلك لطفا في حقهم بتسليط بواعثهم الى ذلك فقد عبر عن هذين
المعنيين بالسخط والرضا وتفرع عليهما اللعنة والكرامة والمدحة و
الثناء فكان الحاصل انه اعطى الجمال ثم اثنى واعطى الكمال ثم تبجح واردى
ومثاله ان يتحقق الملك عبده الوسيخ بيده عن اوساخه ثم يلبسه من
محاسن ثيابه فاذا تم زينته قال يا جميل ما اجملك وما اجمل ثيابك واما
انقف وجهك فيكون بالحقيقة هو الجميل وهو المثنى عليه بكل حال وانما
العبد هدف الثناء من حيث الصورة فهكذا كانت الامور في ازل
الازال وهكذا انسلكت الاسباب والمسببات بتقدير رب الارباب
ومسبب الاسباب ولم يكن ذلك عن اتفاق وبخت بل عن ارادة وحكمة
وحكمة جملة وحكم حق وامر جزم وذلك المعبر عنه بالقضاء وقيل انه
كلمح البصر فتناقضت بحار التقادير بحكم ذلك القضاء بما سبق به التقدير
فترتب احاد المقدورات بعضها على بعض فعبر عن هذا الترتيب
بالقدر فكان لفظ القضاء بان الامر الواحد الكلي ولفظ القدر بان التفصيل
انتهاء الى غير نهاية وقيل ان الشيء من الكون ليس خارجا عن القضاء
والقدر فخطر لبعض العباد ان النفس لما اقتفت هذا التفصيل

نبه

اذ لا معنى

وكيف انتظم العدل مع هذا الالتفات والتفصيل وكان بعضهم لقصور
ادراكهم بعظمته لا يطيقون ملاحظة كنه هذا الامر والاحتيال على مجامعته
فالجموا عالم يطيقوا خوض غمرته بلجام المنع وقيل لهم استكملوا فالهذا
خلقتم لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وامثلا استكماله اخرس منهم نورا
متقبسا من نور في السموات والارض وكان زيتها اولئك صالحا
يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فاشتعل نور على نور فاشرقت بالكرامات
بين ايديهم بنور ربها فادركوا الامور كما هي عليه فقيل لهم تادبوا
بادب الله واسكنوا واذا ذكر القدر فامسكوا فان للجدران آذانا
وحوا البكم ضعفاء الابصار فيروا بصيرا ضعفكم ولا تكشفوا حجاب الشمس
لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم فتخلقوا باخلاق
الله وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علومكم ليانس بكم الضعفاء و
يقبسوا من بقايا انواركم المشرقة من وراء حجابكم كما يقتبس الخفافيش
من بقايا نور الشمس والكواكب في جنح الليالي فتحي به حيث بحثها
شخصه وحاله وان كان لا يحيوته حيوة المتردد بين في كمال نور
الشمس وكونوا كمن قالوا شربنا شرابا طيبا عن طيب كذلك شراب
الطيبين بطيب • شربنا واهرقنا على الارض فضلة فللارض
من كاس الكرام نصيب • والثالث ان يطلق فاعل الثواب
والعقاب على ما هو بخلق الثواب والعقاب من ان من يعاقب
على ما يخلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم و
ليس منه الا الوسوسة والتزيين وجواب المنع والتصحيح بان
عباد ملكوته من جميع جهاتهم ومحال تصرفاته والمالك اذا تصرف ولو
بالعقاب فيما هو حقه وملكه ولو بالحاسة وقبضه على السابة فلا يتوجه
عليه مذمة ولا سؤال كيف فاعل الثواب والعقاب في تلك الدار الحاكم

مبحث شريف لطيف الله و

جرعة

بتوجه عليه في هذه الدار انه لم خلق الاحتراق عقيب مس النار قال
الامدي ان المؤمن اذا اجتنب فظاعات ورزلات فاجماع اهل الحق من
الاشاعرة على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان
عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ومبنى الكلام صحة تصرف
المالك في ملكه باي وجه يريد قال في شرح المقاصد ان المعتزلة
في هذه المسئلة افترقت فقيل الى الحسن من البعوث واثباته اوعلوا
نظريتها واستدلوا عليها بذينك الوجهين ووجوه آخر وهم ادعوا ضرورتها
والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف اجترأ على دعوى
الضرورة في هذه المسئلة ومن آية الوقاحة حيث نسب جميع من
سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضروري اما النسبة والجبرية
فظ والقدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا
وفيه نظر لان نسبة اخوانه القدرية اليهما انما يظهر اذا كان يدعي ان
الحكم بضرورية هذه المسئلة ضروري ولم يدعي ذلك ومن ثمة قال
في شرح المقاصد ذكر ابو الحسين واتباعه في هذه المسئلة الضرورية
وجوها على وجه التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا
والحكم بضروريته استدلاليا والجواب ان ذلك الاحتياج
بوجهيه ممنوع المقدمات كما مر بيانه ولا يكون صحيحا في نفسه ولا يقوم
برهانا على النفي ولو سلم فهو بوجهيه انما هو على الجبرية اي الخالقية
قال في كتاب الملل والنحل الجبرية الخالقية هي التي لا تثبت للعبد فعلا
ولا قدرة على الفعل اصلا كالجهمية اي اصحاب جهم بن صفوان والجبرية
المتوسطة اي الغير الخالقية هي التي تثبت للعبد قدرة حادثة غير مؤثرة
اصلا واما من اثبت للقدرة الحادثة اثرا في الفعل وسمى ذلك كسبا
فهو ليس بجبري القائلين بنفي الملكة اشياء قائمة بالعبد القدرة الحادثة

مطلب كلام الامدي اذا اجتمع مع الجبرية

المالك بيان

بظهر بيان

الاحتياج

مطلب ان للعبد قدرة في فعله الاجبر قائل

مؤثر كانت كما عند المعتزلة او غير مؤثرة وما نفى قيام القدرة القديمة
بالعبد فتتفق عليه عند الكل والكسب والاختيار وسيجيء معناهما واما
نحن معاشر اهل السنة والجماعة فنثبت الاشياء الثلثة على ما نحققه ان
شاء الله تعالى فلا نقوم ذلك حجة علينا على ما لا يخفى الوجه الثالث ان
الله تعالى لو كان خالقا وموجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معنى
موجد الفعل والفاعل له واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى
للقائم والقاعد مثلا الا فاعل القيام وفاعل القعود فح يلزم ان يكون الله
تعالى هو القائم والقاعد والآكل والشارب كما قيل ثم بدا في خلقه ظاهرا
في صورة الآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك من الفواحش
التي لا تستطيع العاقل اجراءها على اللسان ولا اخطارها بالجنان والجواب
ان هذا جهل عظيم قال في شرح المقاصد وهذه شبهة كثيرا ما نسمعها من
جهلة العوام وسوقة المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة
فتحققنا ان التعجب ينطق على العقول وعند هذه القلوب التي في
الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي
يطلق على من قام به الفعل لا من اوجده وان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء اوجده او كسبه او لا لكن اتصف بصفاته وجهاته
لا من اوجده في غير ذاته الا يرى ان الله تعالى هو الخالق للسواد
والبياض وانواع الطعوم والروائح وسائر الصفات في الاجسام
بالاتفاق ولا يتصف بذلك المذكور بل يتصف به محالها قال شيخ
واذا ثبت بالدليل ان موجد الافعال هو الله لزمهم صحة هذه التسمية
بناء على اصلهم الفاسد واعتقادهم الباطل بخلاف المتكلم على الله
لا يجاوز الكلام في بعض الاجسام وكان كل قول احد الخطيبين لما
مذهبه بطل حجة عليه لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم الجهلة

الافعال

يوردون

يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق ويجعلون قول السني كالمعتزلي
او يستحسن او طابق او اقبل على او عاشبه ذلك شركا للمذهب ويعتقدون
ان اسناد الافعال الى العباد مجاز على السنية وقال الحجة في
الاحياء ان من اوجد معنى قائما بمحل فالموجد هو الفاعل الحقيقي وهو
المسمى بالفاعل على وجه الحقيقة والمحل هو الفاعل المجازي وهو المسمى به
على وجه المجاز فالنجار فاعل بالتجوز والله فاعل في الحقيقة وعلى
طريق الحجة اضاف الله الافعال الاختيارية في القرآن مرة الى نفسه ومرة ثانية
الى ملائكته ومرة ثالثة الى عباده الناس فقال الله يتوفى الانفس حين
موتها وقال قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم وقال افرأيتم ما تحرثون
ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وقال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت
اذ رميت ولكن الله رمى وفي الخبر ان ملك الموت وملك الحيوة
ناظرا فيما له ملك الموت انا اميت الاحياء وقال ملك الحيوة
انا احيي الموتى فاوحى الله اليهما كونا على عملكما وما يستحيل عليه من الصنع
انا الميت والحي لا يميت ولا يحيي سواي فالفعل وان كان يستعمل
على وجوه مختلفة لكن كل من اوجد شيئا فالكل الى الله فهو الحقيقي
الذي عرف الحق لاهله والحقيقة لذيها ومن اضافه الى غيره فهو المتجوز
والمتجوز وجه كما ان الحقيقة وجه واسم الفاعل وضعه واضع اللغة المخترع
ولكن ظن بان الانسان مخترع يقدر به افعال من الحلة وشربه وقياسه غير
ذلك وظن انه تحقيق وتوهم ان نسبتها الى الله على سبيل المجاز مثل
نسبة القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة مثل نسبته الى الجلاد فلما
انكشف الحق لاهله عرفوا ان الامر بالعكس وقالوا ان كان الفاعل
قد وضعته انها اللغوي المخترع فلا فاعل الا الله فالامر له بالحقيقة
والغير به بالمجاز هذا كلامه ويستلزم ان يكون مخترع الاكل والشرب

ان العبد يسمى فاعلا حقيقة لافعاله اختيارا وكسبا والعبد قادر على الافعال اختيارا وكسبا والاول الخالق والثاني الكاسب وان العبد قادر على الافعال الاختيارية حقيقة م

ونحوهما هو الله تعالى وان يكون هو الآكل والشارب مثلا فيبطل جواب
الشارح وكان الظاهر منه انه حق وبتشبيه حجة المعتزلة علينا وتحقيق
الرابع المذكور قبلنا ويلزم حقيتها وانه باطل ويمكن ان يجيب عن اصل الشبهة
بانه يلتزم ان الذات موصوف معنى بالاكل مثلا بمعنى تخليقه بالاستقلال
الاكلي في محاله وان لم يكن اللفظ يطلق عليه بسبب عارض يعرضه
يرشدك اليه ما في بعض نسخ نسخة من ان وصف الشيء خبر عنه بمفهوم
والخبر ينقسم الى صدق وكذب والشرع دل على تحريم الكذب في
الاصل الا بعارض وعلى اباحة الصدق الا بعارض فكما انه يجوز لنا ان
نقول في زيد انه موجود لانه موجود فكذلك في حق الله ورد به
الشرع او لم يرد ونقول انه قديم وان قدرنا ان الشرع لم يرد به وكما انا
لا نقول لزيد انه طويل الشعر لان ذلك ربما يبلغه فيكذبه لان فيه
ايهام بعض فكذلك لا نقول في حق الله ما يوهم نقصا البتة فاما ما
يوهم نقصا او يدل على مدح فذلك مطلق ومباح بالدليل الذي اباح
الصدق مع السلامة عن العوارض المحرمة ولذلك قد يمنع من اطلاق
لفظ فاذا قرن به قرينة جوزناه فلا يجوز ان يقال لله يا زراع يا
حارث ويجوز ان يقال من وطئ وعشى فليس هو الحارث انما الله
هو الزراع الحارث ومن بث البذر فليس هو الزراع انما الله هو
الزراع ومن رمى فليس هو الرامي انما الله هو الرامي ولا نقول لله يا مذل
ويقول يا معز يا مذل فانه اذا جمع بينهما كان وصف مدح اذ يدل
على ان الخير في الامور بيديه وكذلك في الدعاء ندعو الله باسمائه الحسنى
كما امرنا به واذا جاوزنا الاسامي دعوناه بصفات المدح والجلال
ولا نقول يا موجود يا محرك يا مسكن بل نقول يا مقيل العثرات يا
منزل البركات يا مبتدئ كل عسير ويا مجري مجراه كما اذا ناديناه

لنا

وطئ

انسانا

انسانا فاما ان نناديه باسمه او نصفه من صفات المدح كما نقول
يا شريف يا فقيه ولا نقول يا طويل يا ابيض الشعر يا اسود اللون يا
ولا نذكر ما يكرهه اذا بلغه وان كان صدقا فالعارض الكراهية وانما يكره
ما يقدر فيه نقصا فكذلك اذا استخبرنا عن محرك الاشياء ومسكنها و
ومسودها ومبيضها قلنا هو الله ولا نتوقف في نسبة الافعال والاوصاف
اليه الى اذن ولا دفيه على الخصوص بل الاذن قد ورد شرعا في الصدق
الا ما يشتق منه بعارض والله تعالى هو الموجود والوجود والظاهر والخفي
والمسود والمشتق والمنفي والمبيض وكل ذلك يجوز اطلاقه ولم يرد فيه توقيف
انتهى كلامه وقد علم منه انه يلتزم ذلك الانصاف معنى وقيام الاطلاق بحق
بعض خلقه واختراعه بالاله الذي قامت به السموات والارضون وهذا
هو المعقول في خالصات العقول فان نسبة الشيء الى فاعله اولى و
اقوى من نسبته الى قابله والصفة والقائم بالشيء فرع صوف فرع ذلك
الشيء ومهما اصلها فلله تعالى الاصالة المطلقة وكل ما عداه فرع له وراجع
بالانتساب اليه فيلتزم انه تعالى في الحقيقة هو المتكلم بكلام كل خصم والطالب
لكل مطلوب معنى لكن ليس كل كلام وجد في محل حجة وان اسناد الكل
الى العباد انما هو على سبيل التجوز لكنه يمتنع عن الاطلاق في المجاز
للعوارض وهو ايام تطرق البعض على ذلك الجناب ولو في اذهان
العامة ولانه من لوازم التوحيد في الافعال والافساد وذلك اصلا بل هو
محض الايمان وعين العرفان والا يسلم حقية كلام الشارح ويسلم حقية
شرطية المعتزلة في هذا الوجه الثالث ويمنع بطلان تاليها باعتبار الكفر
في كل صوت وان كان يسلمه باعتبار اللفظ في بعض الصور وليس
في ذلك جهل عظيم ولا شبهة عامية بل هو اول مراتب التوحيد وهو مفتاح
الى الساحل لها ومفاتيح اذواق العارفين فان كنت من زمرة الخاصين

الموجود

غير بالعين مراتبهم فلا تخطر طور العقل في مدارك اخرابك واجمع انوار حدقة
قلبك ثم انظر الى ما ورا حجابك فان رايت غريبا فذاك والا هون
على نظرك ما شق منظره فانا بقطاب العين كالحلم ومن الوجوه النقلية
الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وكل
من تكلم وجه على حدة فمن تلك الالفاظ الخلق كقوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين وقوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
ومنها الجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق ومنها
الاحداث كقوله تعالى حكاية من الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والا
بتداع كقوله ورهبانية ابتدعوها والفعل كقوله لكما وما تفعلوا من
خير فان الله يعلمه والعمل كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه والصنع
كقوله لبئس ما كانوا يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل
نفس ما كسبت والجواب كما في شرح المقاصد ان الخلق ههنا بمعنى
التقدير والجعل ههنا بمعنى التصيير وليس شيء منهما يستلزم ايجاد
امر محقق مثل قدر زيد درهما بانا الف ثم جعلها الكيس والمناسبة
الالفاظ غير لفظ الكسب فواجب ان تجعل مجازات عن الفعل العادي
اي من صار سببا عاديا للاحداث والابتداع والفعل والعمل والصنع
او مجازات لكون العبد سببا عاديا لما ذكر كما في بني الامير المدينة
واما الكسب فانه يصح من العبد على حقيقته دون الرب على عكس
العمل مثلا وفيه نظر فان هذه التفرقة وايقاع التباين الكلي في الحقيقة
بين معنى الكسب والعمل ونحو مما لا يشهد بصحته الصحيح ولا النقل
من ائمة اللغة والاتباع مولود الاستعمال وانما هي امر ابدعه الشارح
وامثاله من مداخلة دهشة العقول وحيرة الافهام في حل
عقد امثال هذا المقام فتعلقوا بهذا الفريق كما يتعلق بكل حشيش الغريق

والحق

والحق ان يرجع كل خلق وانزال الله كل باب فانه هو المرجع والمآب
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب وهي الى تعالى له كما اشير اليه في قوله تعالى وقضيهن
سبع سموات وهو الى دون القضاء قال الاصفهاني الرضى لما يجب
بالقضاء دون القضاء لا يستعمل فان من يقول رضيت بقضاء الله
لا يريد انه راض بهذه الصفة القائمة بذاته بل يريد انه راض
بمقتضى تلك الصفة من الكفر والفقر والمحن والبلايا والمصائب
والرزايا فيلزم من الرضا به الرضا بالكفر وانه كفر ورده في شرح
المقاصد بان دعوى انهم يريدون بالقضاء الواجب الرضى
بالقضاء لا الصفة الذاتية ممنوعة بل هو الخلق والحكم والتقدير قال
الاصفهاني والجواب ان الرضا بالكفر من حيث انه قضاء الله طاعة
ولا من هذه الحيثية كفر قال في ذلك الشارح وفيه نظر ووجه
ان تاويل المعنى الصدور بالمفعول انما يرتكب عند الاحتياج اليه ولا
حاجة ههنا والحق ان الامر الرضى به هو الذي يستحسنه الراضي
ويعده جميلا ولا يعترض عليه بالقبح والكراهة ولا يستخطئه فيتعلق
الله الكفر مثلا يجوز بل يجب ان يكون عند ارباب البصائر والعقول
اخاس السرائر متعلق الرضى وكل فعل من افعاله جميل لا قبح فيه بوجه
مع ان ذاته وصفاته جمل من ذلك ويجوز ان يكون الكفر من حيث
من قضائه وقدره من جهة اضافته الى جلاله وجماله حسن جميل
والرضى بالكفر والمعصية اولى منه فقد بان ان الرضى يجوز ان يتعلق
بالقضاء نفسه بالمقضي اذا كان من قبيل النكرات من حيثية خاصة
بلا جرح واذا لم يكن منكرا فيتعلق به من كل حيثية ومن هذين
الفصلين يتبين ما اشتهر في اولى الجمل من رضيت بالله ربا
الصالحين سان

فان قلت ... العقلاء ... بالكفر ... يلزم ... الرضا ... لا يستلزم ... الرضا ... الرضا ... الرضا

ان ربوبيته وبالاسلام دينا ومن هذه الحيثية لا يرى المحقق في الوجود
منكرا او قبيحا وسيئا خفيا او صريحا لو قطع النظر عن الكفر منها ولو فظ
مع محله الذي هو منبع القبائح والقفائح من حيث هو هو لكان قبيحا
كاملا ويكون الرضا به كفرا كاملا بل نقول هذه قاعدة عليه وفيها تفصيل
تفصيل رضى المكلف بكفر نفسه او بغير كفر وقيل الرضى بالكفر الاول كفر دون
والرضا بالكفر الثاني قلوه ما مسلم على غيره فقال فداك جان وبي بكافري
بسانه لم يكفر وفي السير مسئلة دالة على ذلك وهي ان احد المسلمين اسيرا
وخافوا ان يسلم فكفروه اي شددوا فيه حتى لا يأتي بكلمة الاسلام فقد اساؤا
فيه ولم يقل فقد كفروا ويمكن ان يقال الرضى بكفر الكافر المصر على كفره ليس
بكفر لقوله تعالى حاكيا عن كليه واشدد على قلوبهم ولا يروا حتى يروا
العذاب الاليم ومعلوم ان الايمان بعد معاينة العذاب كما سيجيء لا يقبل
فقد دعى موسى عليهم بكفرهم المستمر الى موتهم والانسان انما يدعو لما يحبه ويرضى
بوقوعه وقد قص علينا من غير انكار وهذا من ذلك النبي المختار فلا
يكون كفرا وقيل اذا استقبح كفر غيره لكنه رضي به لا من حيث انه كفر
بل من حيثية اخرى كما دعا على ظالم وقال اماته الله على الكفر بناء على انه
اذا سلب الله تعالى منه الايمان يستقر منه على ظلمه وايذائه انتقاما ابديا
لا يكون كفرا اما اذا رضي بكفر غيره مستحسنا له بذاته او مستحسنا لذلك
فقد كفر وقدر ان تقدير كما اومى اليه في قوله وقدر فيها اقواتها وهو
تحديد كل مخلوق اي فلا يستقيم كون افعال العباد بقضاء الله و
قدره عند القدرية على انه قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء
الله وقدره وان هذا يتناول افعال العباد قال في شرح المقاصد
وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله وقضى ربك الا
تعبدوا والاتيان به قوله نحن قدرنا بينكم الموت ويكون الواجبات بالقضاء

والقدر

والقدر دون البواقي من الافعال المباحة وغيرها وقد يراد بهما الاعلام و
التبيين كما في قوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب الآية وقوله الا امرأته
قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمناه بذلك وتبيناه في اللوح المحفوظ
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر بالاتفاق قال وقالت الفلاسفة
لما كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي
معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها ولكان ايجاد ما يتعلق
منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع متنعا اذ هي غير مناسبة لقبول
صورتين معا فضلا عن اكثر لكون الوجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واشتراع ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدرنا لطيف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول
شرائطها منفصلة واحدا بعد واحد كما ان من قائل وان من شيء الا
عندنا خزائنه وتنزيله الا بقدر معلوم فكل حادث عندهم بقضاء الله و
قدره لكن للبعض انه يتفرد بايجاد فيها وقد يسمى بعض الصوفية بما
يرجع الى ما به قسمها الفلاسفة كلمة بل كل صوفي لا يعلم المؤثر بالاستقلال
الا الله ولا يعرف الفاعل سواه ثم قال محل القضاء الجواهر المجردة الروحانية
وتسمى ام الكتاب والعلم وبالملائكة المقربين والانوار لان نورية اسمه
من سبحات وجه الله تعالى وبعالم القدس لانه تعالى بها يقدس فيها نجسها من
النفوس والاجرام وبعالم الجبروت لانها يفيض منها صفاتها وكمالاتها التي
بها يجبر نقصانها وهي خزائن غيب الله تعالى واليه اشار بقوله وان من
شيء الا عندنا خزائنه ومحل القدر الجواهر النفسانية وتسمى بعالم الملكوت
وباللوح المحفوظ لان الصور الكلية في عالم القضاء في غاية الصفاء

الافعال

بحيث لا يتركه يستغير بالشيء نورية كمرآة في غاية الاضاءة فانها ترد
السبع عن ادراكها فيها من الصور فيتمثل تلك الصور منه في النفس الناطقة
الكلية الفلكية التي هي قلب العالم كما يتمثل بالعلم في اللوح صور معلومة و
لانها منضبطة فيها محفوظة عن التغير ثم ينتقش منه في النفوس المنطبعة
الفلكية النقوش جزئية باشكال وهيئات معينة مقارنة لاوقات معينة
ثم ينبعث منه القصد الجازم الى الفعل المعين فيجب الفعل فيوجد الا
شاء والموجد المفعول واليه اشار بقوله وما تشاؤن به التقدير معلوم
ثم قال صورة العالم بعينها صورة الانسان فكما ان الافعال الانسان
عند صدورها منه وبروزها من مكامن غيبها الى مظاهر شهادتها الربع
مراتب الاول ان تكون في مكمن روحه الذي هو غيب غيوبه وانها فيه
لغاية لطافتها في غاية خفائها كانها غير مشعور بها اصلا الثانية ان تترقى
الى حيز قلبه وانها تتراءى عند استحضارها واحضارها به الثالثة
ان تنزل الى مخزن خياله فرية متشخصة ثم تتحرك اعضاؤه عند
ارادة الجوارح الرابعة ان يظهر منه في نفس الامر ويتعين في الخارج
كذلك كما يحدث من الحوادث في العالم بهذه المراتب الاربع فالاول
النفس النفساني الجبروتي والثانية النفس القدسي الملكوتي
والثالثة الصورة النفسية الانطباعية والرابعة الصورة الجاهلية
في المواد العنصرية وهذه مراتب يلزم لكل منها اثار مؤثرة في الكل
من كل جهة هو الله وحده فان قيل فيكون الكافر مجبورا في
كفره لنقص المقدور لا مختارا فلا يمكن منه وقوع الايمان ويكون
الفاسق مجبورا في فسقه لا مختارا فلا يمكن وقوع الطاعة منه فلا يصح
تكليفهما بما هو مستحيل الوقوع منهما اي الايمان والطاعة فلا
قد سبق الجواب بانا لا نم عدم الصحة فان التكاليف اسباب

معنى

معنى وشرط يرتب الله عليها بطريق جري العادة الافعال الصالحة
او السيئة ثم يثيب او يعاقب مجازيا عليها بلا قبح ولا ظلم بل مع عدل
وفضل وانما قوله انه تعالى قد اراد منهما الكفر والفسق واختارهما
بهما بارادتهما واختيارهما فمقصده بقضية ان يترتب في حدوث
فعل واحد اختيارات من جانب العبد صفات الهية قديمة حيوة
فعلم فقدرة وارادة وصفات كونية حادثة حيوة فعلمه
فارادة فقدرة بخلاف مذهب الحجة الخالصة فان الصفات
الالهية كافية تامة فيه لحدوثه وبخلاف مذهب المعتزلة فان
الكونيات كافية فيه له وهذا المذهب جامع بين الجبر
وانت خبير بان صاحبه هرب اليه من تطرف الجبر وتوجه
الشبهة في اختيار كل واحد منهما على حدة وبان كون الالهيات
منفرقة في الجماد والعرش والكرسي والسموات والارضين وذوات
العباد وصفاتهم الذاتية مع ان وجودها اشد واقوى وادوم
وابقى وكذا مما لا يتوقف احداث وكل الفعل كمعنى العين
مثلا بل يجب الى الكونيات ولو بالشرطية مع ان وجوده اضعف
في غاية البعد من قبول العقول فلا جبر الى ايمانه وطاعته
وان لم يتبعا منهما لا كفره ومعصيته وان وقعا منهما نزه
منهما ان اراد القبيح وايجاده قبيحان والله تعالى منزه
عن كل قبيح وان عقاب الله على ما اراده من العبد ظلم له
ونحن نمنع وجود قبيح منه تعالى ونقول بحسن كل ما قام به
وصدر عنه من حيث انه صدر عنه كما مر فلا قبيح ولو سلم فارادته
للقبيح وايجاده له جميل حسن غاية ما في الباب كونه يجب علينا
منعها بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به ونمنع وجود

الظلم منه فان عقابه لعبده تصرف في ملكه فنحتاج الى ارادة الله و
الظاهر ان جريان ما لا يريده الملك في مملكته انما يكون لعجزه و مغلوبيته
ونقصه وانه لا يقدر ان يقسر عبده على وقوع ما لا يريده فيها وهذا الكون
او المذهب او الاعتقاد فشنيع جدا قال في شرح المقاصد والتنفس عن
ذلك بانا اذا دمنا الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا بغضة
ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كما لك اذا اراد دخول التوم في دار
رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا لم يسمى لانه لم يقع مراده
ووقع مرادات عبيده وخدمه ولكن هذا مغلوبية حكي عن عمرو بن عبيد
من اوايل المعتزلة انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني ابن مثل ابن الزمني
يجوسي الى يريد اي على وجه الاستمرار اسلامك لكن الشياطين
لا يتركونك فيدعونك الى التحيل فيرتد فيقع منك والعافلت منهم
وارادت الاسلام فيقع منك بدل ذلك ومراده بالشريك الاغلب
هو الشيطان والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة و
والنهي عدم الارادة بناء على ان الامر ما لا يراد والنهي عما يراد وسنه
وهي تمنع الاستلزام والسنة فانا نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا
مطلوبا ويأمر به وقد يكون مرادا مطلوبا وينهى عنه لوجهين
الاول وجوه حكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اما في الامر فكما اذا
لم يكن غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالمستدعي فانه اذا امر العبد
امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او
اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان ويطلبه و
كالمكره على الامر بنحو قوله واسر اخفاه فانه يريد العصيان و
يطلبه واما في النهي فكما في ابتداء الناس اعتذارا وفي السلم الكل على
نهي المخلوق عن الايمان والطاعة وقد اشرنا ان الارادة ههنا

العباد و

مجاز

مجاز عن الطلب الثاني انه تعالى لكمنه جنابه وفرط علوه وشانه لا
يسئل عما يفعل وهم يسئلون فان السؤال عن صفات الله وافعاله
واتباع الشبهة فيها اقول فساد صدر من ابليس اللعين بعد استكماله
لكونه من النار على آدم لكونه من الطين وهو اتم المفاسد بانه قال
لعنة الله عليه اني سلمت ان النار اشرف من الطين والله الخلق عالم فاحكم شاني حكيم
الا انه يتوجه على مساق حكمته اسئلة قالت الملائكة ما هي وكم هي قالت
سبعة الاول انه قد علم قبل خلق انس بعد رمن فلم خلقني اولا وما
الحكمة في خلقه لتباين الكسل ان انه خلقني على مقتضى ارادته فلم كلفني بمعرفته
وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد ان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصيته
الثالث سلمنا انه خلقني وكلفني بالمعرفة والطاعة فاذا شرعت تكليفهما
فعرفت واطعت فلم كلفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة بهذا
التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي الرابع
ثم خلقني وكلفني على الاطلاق والخصوص فاذا لم اسجد فلم لعنني واخرجني
من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد ان لم ارتكب قبيحا الا قولي لا اسجد الا
لك الخامس انه خلقني وكلفني عموما وخصوصا فلم اطع فلعنني و
طردني فلم طردني الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي
فاكل الشجرة المنهي عنها فاخرجه من الجنة معي وما الحكمة في ذلك بعد
ان لم يمنعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا في
الجنة السادس انه خلقني وكلفني ولعنني وطردني وطردني و
اخرجني وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على اولاده
حتى اراهم من حيث لا يرونني ويوسوس فيهم وسوستي ولا يوسوس في
صدورهم وقدرتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك بعد ان لم
خلقهم على النطفة ودونا من بحثاهم عنها فيعيشوا ظاهرين ساهين
مطيعين

قولي سان

كان اجرى والسبق بالحكمة السابع تمت هذه الكلمة فلم اذا استهلت اعلمني
فقلت انظرني الى يوم يبعثون وقال انك من المنظرين الى يوم الوقت
المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد ان اهلكني في الحال السزاء والخلق من
وما بقي شر فاني العالم البين بقاء العالم على نظام الخير خير من امتزاجه
بالشر فهذا حجي على هذه المسائل فاوحى الله تعالى الى الملائكة قولوا
له انك من تسبيحي الاول الى الكل والله الخلق غير صادق والمخلص
اذ لو صدقت الى الله العالمين على ما حكمت على علم فانا الله الذي لا
اله الا انا اسئل عما افعل والخلق مسئولون كذا في كتاب الملل
والنحل فقد علم مما سبق من ان قوله الاجرك ان الاستبداد الى آخره ينبغي
ان يقدم في الذكر على الوجه الاخير او يجعل الوجه الاخير اولا والاول
اخيرا والقلب وافعال اختيارية اي منسوبة الى اختيارهم قال حجة الاسلام
في بيان معنى الاختيار ما حاصله ان العلم والجزم بان الفعل او الترك
ملائم وخير قد يحصل بلا تخير وتردد وفكر كان جزمه من قصد عينه
بابدة بان الرفع خير وقد يحصل بعده وعلى التقديرين ينبعث بالعلم
والجزم المذكورين والارادة وينبعث لها القدرة وبها الفعل وكل من علوم
من هذه مسمى للشائق فالارادة اما ارادة لا بعد تخير وتردد و
تفكر او ارادة بعد شبهة او لا متفائة ثانيا ثم يؤمي بعض عباراته
بان مطلق الارادة الشاملة للقسمين يسمى بالاختيار وهو مشتق
من الخير ويفصح بعضها عن ان الارادة الاخيرة خاصة يسمى به فهو
الارادة المنبعثة بجزم حكم العقل بان الفعل او الترك خير بعد وقوع
التردد والتوقف والتفكر وبعد زواله فعلى هذا يجوز ان يوجد فعل
ارادي بلا اختيار فالاختيار اخص مطلقا من الارادي ثابتون
بما في الاتحاف جزما ان كانت مطابقة ولم يحيط وقد يعاقبون على غيرها

ان كانت

ان كانت معصية لما زعمت الجبرية الخالقة انه لا قدرة
ولا ارادة ولا اختيار ولا قصد ولا فعل للعبد اصلا وان الفاعل
والمريد والمختار والفاعل هو الله وحده وان حركاته بمنزلة حركات
الجمادات في هذا المعنى من غير فرق وانه لا فرق بين حركتي البطش والانعكاس
فيه وبالجملة من غرائب العالم اعاجيب الانسان فانه بعجائبه قد غاب الانسان
فتها انه فيه لطيفة ربانية عالمة مخاطبة مثابة معاقبة مسماة بالروح متعلقة
ببدنها واتيانه تعلقا تحير عقول اكثر الخلق في معرفته بانه هل هو من قبيل
تعلق العرض بالجوهر او الحال بالمحل او الملك بالمدينة او غيرها وقد تحيرت
في معرفة نفسها اكثر من ذلك قال حجة الاسلام في الاحياء شرح الروح
وتعلقه بالبدن مما تتوقاه لمعنيين احدهما انه متعلق بعلوم المكاشفة و
ليس غرضنا في هذا الكتاب الا علوم المعاملة وثانيهما ان حقيقته استدعت
افشاء سر الروح ولم يتكلم فيه رسول الله الا على وجه الاجمال كما في قوله تعالى
يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما تكلم فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم اي الا مطابقة والا التزاما فليس لغيره ان يتكلم فيه ان
مطابقة ومنها انه اتيانه مجموع صفات ربانية وشيطانية وسبعية وبهيمية
فمن ربانية مدعي الربوبية نعم ويحب الاستيلاء والاستبداد بالامور
من العلوم والاعمال كلها ويريد ان يستولي من اربعة العبودية والتواضع
بالكلية ومن شيطانية يمكر ويكيد ويلبس ويدلس ومن سبعية
يغضب كالسباع فيتهجم على الناس بالعداوة والضرب والشتم ونحوها
ومن بهيمية يشتهي كالبهائم فيحصل له الشره والحرص والشبق ونحوها
ثم كل من هذه الاربعة قد يكسر طرفي الافراط فيعتدل المجموع فيحصل فيه
حكيم وقد لا يكسر فيحصل فيه فرعون او ابليس او كلب او خنزير و
منها ان فيه فعلا يسمى اختيارا بالشبهة القدرية بفعل الله كما ان الله خالق

مطلب
احوال الروح والكلام فيه

مستقل لافعال نفسه كذلك العبد خالق بالاستقلال لافعاله فكما ان
افعال الله تعالى مستندة بالاستقلال الى ارادته وقدرته وعلمه وحيوته
وسائر صفاته كذلك افعال العبد مستندة بالاستقلال الى ارادة نفسه
وقدرتها وسائر صفاتها وهذا كما ترى غاية الشناعة ونهاية السماجة
وكل من له رائحة من القلب ومسكة من العقل يتعجب من عقلاء كثير
ينتحلون هذه النحلة ويختارون هذه الملة حتى ان بعضهم جعلهم كما
مر اشقى من المجوس وشبهة الجبرية المحضة بحركة الجماد وسكونه
في ان كلا منهما بلا ارادة وقدرة كائنة في المحل وانما الفاعل والمريد بهما
هو الله وحده والمحل ليس بمؤثر من وجه بل هو متأثر من جميع الوجوه
حتى ان بعض الفقهاء اجروا الكفارة عليهم وهذا ان المذهبان الشطر فان قال
الشارح وهذا اي مذهب الجبرية المحضة كمذهب القدرية بالكل
ولهم ان يقولوا انه حق لا شبهة فيه قوله لانا نفرق بالضرورة بين حركة
البطش وحركة الارتعاش ولهم ان يقولوا هذا مسلم لما مر واما
قوله ونعلم ان الفعل الاول باختيار دون الفعل الثاني ممنوع
بل وغير مسموع الضرورة فيه ان ادعيت لما مر ولانه لو لم يكن للعبد
فعل اصلا لما صح تكليفه اياه وقد صح ولا صح ترتب استحقاق
الثواب والعقاب على افعاله وقد صح ولهم ان يمنعوا ملازمة
كاتين الشرطيتين وتصحيحهما فاعلة التكليف والثواب والعقاب
بما مر ولا صح اسناد الافعال التي يقتضي سابقة القصد والاختيار
اليه على سبيل الحقيقة مثل صام وصلى وكتب ونحوها وقد صح
ولهم ان يمنعوا الملازمة بان الفعل القائم بالشيء اما ان يتوقف قيامه
به على ترتب صفات ثابتة كالحيوة والعلم والقدرة والارادة
في جانب ذلك الشيء واما ان لا يتوقف وعلى كل تقدير فهو قائم به مسند اليه

على سبيل الحقيقة مثل صام وصلى ولهال الغلام واسود لونه فمعنى
قولنا ان العبد لا فعل له انه لا يصدر منه فعل كما اذا قلنا ان الجماد لا فعل
له مع انه يسند اليه حركته وسكونه على طريق الحقيقة لا المجاز وان يمنعوا بطلان
اللازم وسند ما ذكر في الاحياء وقد مر وهذه اربعة ادلة عقلية في
بطلان هذا المذهب وقد عرفت حالها وقوله والنصوص القطعية منصوب
او مرفوع عطفا على اسم ان المنصوب او المرفوع محلا بين ذلك الزعم للجبرية
او المذهب لهم كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله ومن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فيكون هذا دليلا نقليا بل مشيرا الى ادلة
نقلية في ذلك البطلان ويجوز ان يكون مرفوعا والجملة حالا على اسناد
الافعال وذلك اشارة الى مضمون الشق الاول اي نفس عدم صحة اسناد الا
فعال الى العبد فيكون من تتمة الدليل العقلي الرابع وعلى كل من الاحتمالين
فالجواب منع النقل والسند بما مر فتدبر واما المذهب المتوسط بين
هذين المنظرين فيقرر على وجهين احدهما ان للعبد فعلا وله فيه قدرة
وارادة حادثتين غير مؤثرتين اصلا وبسبب هذا الجبر الفاعلي والجماعة
القائلة به الجبرية الغير الخالصة وثانيهما ان له فعلا وله فيه قدرة منضمة
الى الارادة غير معطية الوجود للفعل ولا مؤثرة ايجاد بل مؤثرة فيه بوجه
آخر وايضا هو المسمى بالكسب بيان الوجه الاول وايضاح القدرة الحادثة
الغير المؤثرة بوجه من الوجوه ان كل فعل للعباد فهو مقدور تحت
القدرة القديمة التكوينية الالهية وان توافقت هي والحادثة في فعل
فالحادثة تابعة لا موجدة ولو فرض استقلالها بالمرة فالاتحاد والوجود
بحالهما من غير نقصان والا لزم تحصيل الحاصل او اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد بالشخص او مساواة الاقوى والاضعف
وانتفاء الاستقلال والتأثير به مما فرض انه كذلك والكل محال وان تخالفتا

دون ر

ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري

ل ر

فالحادثة ممنوعة عن التأثير فيها وعلى التقديرين لم يؤثر اصلا والمؤثر قطعا
فنحن نثبت الذات تلك الصفة المعلومة الوجود فينا بالبديهة ونجزم
بان التأثير ليس بين حاسبتها بل تابع لها وانتفاء التابع لا يوجب انتفاء
المتبوع فلا الحدوث والارادة منتفية من العبد ولا الفرق بين حركتي
البطش والارتعاش معدوم بل ثابت بالبداهة فانجد في البطش
تلك الصفة ونعدمها عند الارتعاش وسيجيء بيان الوجه الثاني في محل
يليق به فان قيل بعد تعميم علم الله لكل معلوم منه الوجود الذي منه
الممكن الذي منه الحادث الذي منه افعال العباد وتعميم ارادته لكل حادث
وقدرته عليه الجبر للعبد في جميع افعاله لانه قطعا لا يخلو اما ان يفعلها
بوجود الفعل فيجب الفعل لمحله قطعا او يفعلها بعدمه فيمتنع الفعل
قلنا نعم يعلم ويقدر ويريد بيان العبد يفعلها ويتركها بقدرته وعلمه وقدرته
وارادته والاختيار وقصده فلا اشكال في انه مختار تكمنه بترتب اسباب
حلها صفات الله وكونه متساويان في الايجاد وفي الاستعداد و
القابلية وان كانت الكونيات اضعف من الالهيات كما اشير اليه
فان قيل الى لما ثبت امران احدهما بالبرهان عند اهل النظر و
بالكشف عند اهل المكاشفة والمشاهدة وهو ان الخالق بالاستعداد
والمؤثر بالاستقلال هو الله تعالى لا غير بل ثبت بطريق الكشف
عند اربابه ان الموجود هو الله تعالى وحده لا وجود لغيره اصلا فضلا
عن وجود علمه وقدرته وارادته ووجود فعله وآثاره وفي هذا المقام
قال حجة الاسلام ليس في الوجود غير الله وقال كل شيء هالك في
كل حال ازلا وابدا الا وجهه وقال لا وجود للغير لان الوجود الغير هو الذي
يتصور ان يكون له بنفسه قوام والقوام للغير بنفسه وقال ما ليس له
بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود بل هو قائم بغيره وهو موجود

بغيره

بغيره وهذا كنور القمر فانه مستفاد وفيه من الشمس فلا نور له في حد ذاته وقال
الوجود ليس ان اعتبر ذاته ولم يلتفت الى غيره لم يكن له وجود البتة وانما
الموجود هو العالم بنفسه والقائم بنفسه هو الذي لو قدر عدم غيره بقي موجودا
فان كان مع قيامه بنفسه يتوقف وجوده على وجود غيره فهو قيوم لا قيوم
الا واحد ولا يتصور ان يكون غير ذلك فاذن ليس في الوجود غير القيوم
الحق وهو الواحد الصمد قال من اثبت وجودا فقد لو عرفها فعلم انه من
حيث هو هو لا اثبات له والا وجود له وانما وجوده من حيث هو واحد لا من
حيث وجد فرق بين الموجود والموجد فليس في كيان الوجود
الا موجود وموجد فالموجود حق والموجد خالق وقال
هذا الكلام ان لم يثبت الا وجود الله فهو جاحد تحقيقا واعمى
بعين قلبه وان اثبت وجود موجود آخر هو الله على وجه التساوي
فهو مشرك تحقيقا واعور بعين الرائية وجود الحق والا يرى
بعينه العور اعنا اغنى وان ادرك تفاوتا بين الوجودين والموجودين
فاثبت ربا وعبدا فهذا القدر من اثبات التفاوت والزيادة في وجود
الرب والنقصان في وجود العبد يدخل في حد التوحيد ثم ان كمال حجره
بما يزيد انوار فيتعلق عنه فيقدر ما يزيد في حجره يظهر له نقصان علما
اثبته من الوجود لما سوى الله فان بقي في سلوكه كذلك فلا يزال ينقص
النقصان الى المحو بالمرة فيتم عن رؤية ما سوى الله فلا يرى الا الله
فيكون قد بلغ كمال التوحيد وترجمة قوله لا اله الا الله ومعناه ان لا يرى
الا الله الواحد الحق وقال ان نظرت الى الوجود من هذا المقام
علمت ان الحق هو الموجود وان الكل منه مصدره واليه مرجعه
فهو الشاكر والمشكور والمحب والمحبوب وقد اشار سائر اخوانه من المشايخ
المحققين والكمل المكاشفين الى هذا المعنى بعبارات مختلفة النظم

لا يزال

فصل

متحد النحوى كما عبارات شتى وحسنك واحد • وكل الى ذاك الجمال يشير

ثم ابن هذا الكوفية الكشفية الذوقية من تخيلات من يقول كنائف مواقف الحجاب ونبذ وراء ظهره لطايف معارف الكتاب فقال رايت من الصوفية الوجودية من ينكر حلول الله فى شئ واتحاده به بناء على ان كل واحد يشعر بوجود غير الله ونحن لا نقول به وثانيا هذا القدر منهم اشد بطلانا من ذلك الجزم فالواجب عندنا كما عند العلماء نصرة ظاهر الدين وحفظ عقايد عوام المسلمين ان يوجد العلم واللوح والعرش والكرسى والسموات السبع والكواكب والملايكة والنفوس والعناصر والمركبات والاعراض اجناسا وانواعا واصنافا واشخاصا بوجودات حقيقية اصيلة متباينة ظاهرة وباطنة ويكون الكل من حيث هو كل هو العالم الممكن المحدث ويكون كل منه جزء من اجزائه حادثا فيه وسمعه وعقله مثلا مشغولة بالممكنات المحدثة وتنكر ان يكون لا يفيق منها ساعة ولو بر افاق ويجزم ان الخلق المحدث لا بد له من خالق محدث لا غير سواه بعبارة الخفاشية العقلية وذهب الى ما وراء هذه الموجودات الحقيقة الظاهرة والباطنة ويسمى ذلك ما هو لا خلاء ولا ملاء ويطلب فيه موجودا ويسميه بالواجب الوجود فالمحقق عنده اولا الممكن الحادث والمقدر الواجب وعند الصوفى اولا واخرا وباطنا وظاهرا هو الواجب الواحد ولا مجال للوجود الحقيقى لممكن حادث محققا كان او مقدرا فرق بين من حقق الله العالم ويطلب العالم ولا يجد وبين من حقق العالم الذى هو مطالع شمس الوجوب الذاتى وما شاهد فيه وعليه ومنه ثم اخذ شمشقة من نفسه بالطلب فى كل بيداء سابر اجران فاستحق ان يقال فيه ما قاله نص بعض كملة الانسان

زهى بالان كه او خورشيد تابان • بنور شمع جويد در بيابان

وثانيهما بالقرون وهو ان القدرة العبد وعلمه وارادته مدخلا فى بعض الافعال كثيرة دون البعض كارتعاشه وانت خبير بان هذه المقدمة عن اصلها تمنع ودعوى القرون فيها لا تسمع احتجنا الى التنقيص عن هذا التضعيف الى القول بان الله خالق ومؤثر فى الايجاد بالاستقلال والعبد اما ذو قدرة لا بد له اصلا كما فى الوجه الاول من المذهب المتوسط والقايل بقول القول بان قدرة العبد لا اثر لها اصلا بوجهين الاول ان الاتباع لا يليق بحكمة الانسية الالهية ان يوجد صفة من شانها ان يكون آلة للتاثير عبثا فى فعل او التاثير نفس صنعه فجعل ذلك التاثير لا شيئا محضا الثانى ان قوما اثبتوا هكذا انما اثبتوها بحالة سموها بداهة العقول فتكون البداهة كما يثبوت ذات تلك الصفة القادرة بين حركتى البطش والمرعش تحكم بثبوت تاثيرها بالفعل فى افعال العباد فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثانى فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثانى كذب الاول فيكون مذهب الجبرية الخالصة حقا وعلى التقديرين فلا متوسط واما كاسب كما فى الوجه الثانى منه واما الكسب فماهيته قد اضطربت الاقوال فيها فقد قيل انه حالة لا نعرف حقيقتها وفيه ما فيه وقد قيل خلق الفعل ايجادا اصلا وهو بمحض قدرة الله وكسبه تحصيل خصوصية من كونه طاعة او معصية او مباحا وهو بمحض قدرة العبد وقيل خلقه ما ذكر وكسبه بعينه والاول بالقدرة القديمة والثانى بالقدرة الحادثة وفيه نظر لا خلق اصل الفعل وايجاده يفيد خصوصيته وتعينه اذ كل علة تامة بالنسبة الى معلوله الموجود فى الخارج كذلك فلا احتياج فيه الى قدرة العبد وكسبه وقيل الكسب ما وقع بآلة والخلق ما وقع لا بآلة وفيه نظر لانه يتناول المخلوق والمكسوب ولان الآلة كما يشترط عندهم هى الواسطة بين الفاعل ومفعوله فى وصول اثره اليه

اولا

اما سها

ويقوى هذا السوال الايات التى اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تعالى فمن شاء فليكفر وقوله تعالى للذين يكتبون الكتاب باايديهم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى فمن يبتغ وما تفعلوا من خير وقوله تعالى بل تؤثرون الحياة الدنيا وقوله تعالى فلولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان وقوله تعالى قل اجيبوا داعى الله وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى اعملوا ما شئتم وقوله تعالى فمن شاء ذكره وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يستقيم وما تشاؤن الا ان يشاء الله وذلك بهذا

فيصدق على الجوهر بالنسبة الى ايجاد العرض القائم به فيكون خلق الاعراض
كلها التي منها افعال العباد كسبا فيكون الله كاسبا في خلقه للاعراض
وهم لا يقولون به وايضا الكسب الآتي والخلق الثاني ان لم يتم شيء
منهما في وقوع الفعل فلا احتياج الى الآخر فلا اجتماع وان لم يتم شيء
منهما في الحال ينبغي ان يتبين حتى يتكلم عليه وقيل الكسب مقدور لوقوع
في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته وفيه نظر لان تعريف الكسب
يتناول الكسب والخلق ان اريد به المعنى المصدري كما هو مقتضى
المقام فلا يصدق عليه تعريفه اصلا بل يصدق عليه تعريف وان اريد
المخلوق فلا كلام فيه ولا وقوع الاحتياج الى تبيين عن الكسب وقيل
الكسب متعلق بمقدور والخلق متعلق بمقدور الى آخر ما سلم من هذا
وعلى كل تقدير لا يسلم من ان الخلق ان لم في وقوع الفعل فلا كسب
وبالعكس وان لم يتم في الحال والا لام الحال وتحقيقه ان فرق العبد بذاته
قدرته والارادة الحادثتين الى الفعل وهو حين معدوم كسب لذلك
العبد هذا الفعل لا مدخل لله تعالى فيه ولا تجبير ولا ملجاء للملك عليه
فالفعل مكسوب ومكتسب للعبد خاصة وايجاد الله ذلك الفعل
عقيب ذلك الصرف والكسب على طريق جرى العادة خلق له اياه لا مدخل
للعبد فيه وهو مخلوق وموجد له خاصة ومقدور ومراد لهما معا وانت
خبير بان ظاهر هذه العبارة يقتضي ان يتقدم الكسب بتمامه وكماله
على الايجاد والخلق الذي هو تعقيبه عادة لها فيجوز ان يكون العبد
كاسبا لفعله الاختياري كصلوته وشربه الخمر وهو معدوم بخلق الله
عادته وهو باطل قطعا وبان الصرف المذكور اذا وقع ما يسند الى الله حقيقة
قال الله تعالى صرف الله قلوبهم للتقوى وبان البرهان الشافي لخلق العبد لفعله
ينفي كسبه له ايضا كما مر قال في شرح المقاصد والحق ان بين المبادي

الكسب

القريبة لافعال العبد من قدرته واختياره ومبادي المبادي البعيدة عن قدرته
واختياره فان الانسان مضطر في صورة المختار كالمرتعش في يد الكاتب
والمرتعد في شغل الخائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني قال
سئل من يدقني وقد اورد الحجة في موضع من الاحياء حكاية غريبة و
مقاولة عجيبة من العلم الى العلم فاسمعها ههنا باذن واعيه وتأملها
ببصيرة صافية وقال في آخر الحكاية المستانة بالارادة ملازمة للعبد الخير
حروف بسبب العلم والعلم لازم له فروع بسبب من يفيض عليه
فهذه الامور فروعات مترتب بعضها على بعض وليس للعبد ان يرفع
الشيء ولا انصراف القدرة الى المقدور بعد انجرارها ولا وجود
الحركة بعد بعث الشيء للقدرة نحو وجودها فهو مضطر في الجميع
فان قلت هذا جبر والجبر ناقض الاختيار وانت لا تنكره
فكيف يكون مجبورا مختارا فاقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت
انه في عين الاختيار مجبور فهو اذن مجبور على الاختيار فان كلا
من العلم والارادة والقدرة والفعل يصدر بالضرورة فيه من حيث
لا يدري فانه محل ومجرى لهذه الامور فاما ان يكون منه وكلا او لا فاذن
معنى كونه مجبورا ان جميع ذلك حاصل فيه من غير ارادته ومعنى كونه
مختارا انه محل الارادة فانها حدثت فيه جبرا بعد حدوث العلم و
الحكم يكون الفعل جبرا جبرا وصار جبرا الى الاسباب البعيدة للفعل واليه
فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل النار في الاحراق جبر محض وفعل
الله اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر
على الاختيار فطلب اهل الحق لهذا عبارة ثالثة كما انه كان فيما قبل
وتيمنوا فيه بكتاب الله فسموه كسبا وليس مناقضا للجبر والاختيار
بل هو جامع بينهما عند من فهمه انتهى ولا شبهة في ان المآل الى الجبر وقال

تعجيل الاعمال

بعض الصوفية ان الادراك والعلم والقدرة والارادة كلها من الكيفيات
النفسانية ومعانيها بديهية وان سبق تعاريفها بحسب الاسم
فالادراك الشعور بالحواس الظاهرة والباطنة والعلم حصول
صورة الشيء في النفس والادراك مبدأ العلم والقدرة هي الهيئة
النفسانية التي بها يتمكن الفاعل من الفعل والترك والارادة هي
النزعة الجازمة الباعثة على الفعل او الترك فاذا ادركنا شيئا علمناه
واذا علمناه فان وجدنا ملائمة او منافرة لنا دفعة بالعلم بالبديهة
الفعل انبعث منا شوق الى جذبه او دفعه فذلك الشوق بعينه هو
العزم الجازم المسمى ارادة واذا انضمت الارادة الى القدرة التي هي
القوة الفاعلة انبعثت تلك القوة لتحريك الاعضاء فيحصل الحركة
واجبة بالاختيار وهو انضمام الارادة الى القدرة ولم تجد الملائمة او
المنافرة بالعرف استعمل العقل فوق التفكر او العلم فوق التخيل لطلب
الترجيح بارادة عقلية او وهمية فيتحرك حركة اختيارية في الطلب فربما
كان الفعل ملائما من بعض الوجوه غير ملائم من بعضها كلذته ملائما لبعض
الحواس غير ملائم لبعضها او ملائما لبعض الاعضاء غير ملائم لبعضها او ملائما
للحس غير ملائم للعقل او بالعكس او ملائما بحسب بعض المصالح غير
ملائم بحسب بعضها فيحدث بحسب كل ملائمة داع وبحسب كل منافرة
صارف فان ترجحت الدواعي حدث عزم جازم على الفعل فيجب الفعل
بانضمام ذلك العزم الى القدرة التي هي الاختيار وان ترجحت الصوارف
حدث عزم جازم على الترك فيجب الترك بالاختيار وهناك يتوجه الثناء
واللوم والمدح والذم والحسن والقبح بحسب حسن الاختيار بتوفر
التفكر والتخيل وسوء الاختيار بهما ويترتب الثواب والعقاب
ويظهر الفرق بين المكره والمختار وربما لا يظهر وجه الامكان فيبقى في

التردد

في التردد والتحير ولو ابد الدهر ولا يشكل ان وجود الادراك والعلم والقدرة
والارادة والتفكر والتخيل وسائر القوى والآلات كلها بفعل الله تعالى
لا بفعلنا واختيارنا والالتفات القدرة والارادات الى غير ذلك
او دارت بمن نظر اليها فاصر النظر على تلك الاسباب القريبة بالفعل
كما وراءها مؤثر مع بالاستقلال قال بالقدرة والتفويض ان يكفينا
واقعة بقدرتنا ومقدرة بتقدير ربنا ومفوضة الينا ولذا قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة لانهم اثبتوا
مبدأين فاعلين بقدرتين مستقلتين كالمجوس القائلين
بيزدان واهرمن اللذين احدهما مبدأ الخير بالاستقلال والثاني
مبدأ الشر به عندهم وقد اقروا على ان الشرور منا لا يقع بارادة الله ومشيته
ومن نظر الى السبب الاول وكون تلك الاسباب والوسائط مستندة
باسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل والمعلولات اليه استنادا
واجبا وترتيبا معلوما على وفق القضاء والقدر وقطع النظر عن
الاسباب مطلقا قال بالجبر وسلب اختيار العبد مطلقا ولم يفرق بينهما
وبين افعال الجمادات وكلاهما اعور لا يبصر باحد عينيه اما
القدرية فبالعين اليمنى اي النظر الاقرن الذي به يدرك الحقائق واما
الجبرية فبالعين اليسرى اي النظر الاضعف الذي به يدرك الظواهر
واما من نظر حق النظر فاصاب فقلبه ذو عينين يبصر الحق باليمنى ويضيف
الافعال خيرها وشرها اليه بالخلق والايجاد ويبصر الخلق باليسرى ويثبت
تأثيرهم في الافعال لا بالاستقلال ويتحقق معنى قول الصادق لا جبر
ولا تفويض بل امر بين امرين فيتمسك به وذلك هو الفضل
الكبير واما من اضاف الى الافعال الى الله بنظر التوحيد واسقاط الا
ضافات ومحو الاسباب والمسببات لا بمعنى خلق الافعال فينا

وخلق قدرة وأراح جديدتين عند صدور الفعل عنها هو الذي طوى
بساط الكون • وخلص من مضيق البدن • وخرج من البين والأين
وفني في العين لكنه بقي في الجمع • ستغرقا في عين الجمع
مجموعا بما لحق من الخلق • مازاغ بصره عن مشاهدة جماله • ولا طغى بنفسه
بانتحال كماله • بل عاد بنعوت جماله عن ظل جلاله • وسبحات وجهه وذاته
عن ظلمات صفاته فاضمحلت الكثرة في شهوده واضمحل التفصيل
عن وجوده وذلك هو النور العظيم انتهى • ولنا طور آخر في بيان الزائم
في هذا المقام • وهو أنه قد ثبت بالبرهان أن الله قادر مريد وقدرته
الصفة التي بها يؤثر وفق إرادته وهي بالذات واحدة قديمة
فبالنظر إلى ذاتها وذات موصوفها لا يحوم حولها كثرة ولا حدوث فلا يتثنى
ولا يجمع ولا يتصف بالمخلوقية والحدوث لكنها يتعلق بالممكنات ويظهر
في الظاهر بالحادثة من أفعال العباد وغيرها ومع ظهورها في الظاهر بآثارها
لم يحل فيها حلول العرض في الجسم بل ظهرها تحت نفسها فإن شاءت
أوجدتها وأبقتها وإن لم تشأ أهلكتها وأفنتها فهي لا يكون إلا الله وحده
ولا يشاركه فيها غيره وكما قال تعالى عند عباده إن الله يأمركم أن تؤدوا
الأمانات إلى أهلها فإن قدرة الله للعامة أو الخاصة كثيرة وجودها
كما يقال خالق القوى والقدر ويقال للعباد وقدر حادثة فالتكثير
أو الحادث ليس نفسها من حيث هي وإنما هو ظهورها وتعلقها
فإن ظهور كل شيء في كل مظهر إنما هو بحسبه ولذا يظهر وجه زيد بعينه
في المرايا المعوجة والمستقيمة والكبيرة والصغيرة والمتلونة بالألوان
المختلفة والغير المتلونة والصافية واللاصافية وجوها شكلية مختلفة
بعضها معوج وبعضها مستقيم وبعضها كبير وبعضها صغير وبعضها أحمر فإن
وبعضها أصفر فما قول إلى غير ذلك وليس لزيد في نفس الأمر إلا وجه واحد

والا

والا وجه بين الصفات المختلفة المتقابلة والا لزم اجتماع المتقابلين
في موضوع واحد على أن المشاهدة كافية لنا في ذلك وإنما هي أحوال
يعرض وجهه بالنسبة إلى المرايا المختلفة وتوجهه في مقابلاتها ووجهه
من حيث هو حالة البشرة وبعد الضياء الشمس فإنه يظهر في الضحاء
والتغيم واسفار الصبح والشفق وفي الظل والحرور وفي الكوة وداخل
البيت وخارجه وخزانة من الشعر وعلى الزجاجات الملونة
على الحالة المختلفة وأحوال شتى وكذا حرباء يظهر من الروشن في ثلث
الى أربعة وفي الجدار المقابل بوجه آخر ويظهر في الحالات المختلفة
بوجوه أخر فكذا جار للمجوس الكفيس المشهور أن ينفذ حكمه في القوابل
ويظهر في مراتبها المختلفة ويتصف على وجه التجوز بأحوالها الكيفية وأحكامها
الجهة وهو في حد ذاته على وحدته وجمعيته فلا يجوز ذلك للمعقول الأطف
القاهر إنما هو بطريق الأول وهكذا قياس إرادته وعلمه وحيوته المتخلفة
في الحال فما ذا ثبت أن كلا من القدرة والإرادة والعلم واحدة قديمة
بالذات ثابتة لله تعالى صفة لذاته في الظاهر إلا هو بها يؤثر في
كل ممكن موجود حادث أو يوجد من غير شيوت قدرة أخرى منفصلة
حادثة غير مؤثرة أو قدرة مؤثرة تأثيرا ضعيفا يسمى بالكسب أو قويا
يسمى بالخلق على وفق إرادته وعلمه المحيطين بالحوادث بأسرها الظاهر بين
فيها حسب ظهور القدرة فيها وإنما يكون ذلك التأثير في سنن سنة في
ترتيب الأسباب والمسببات على وجه التسخير فيخرق بالنيران
ويقتل بالسنان • ويرمى بالأصابع والبنان • ويفعل السحر بالأجفان
والسمع بالأذان • والعلم بالجنان • والكلام باللسان • ويهدى بالقرآن
ويضل بالأوثان • والكل مسخر تحت هذه القدرة والقاهر بها مسلوب
الاختيار فكل صفة الكمال منه بدت وإليه تعود فهي له وحق ومعلوم

على القطع ان مبدأ الافعال من صفات الكمال فاذا كانت بشرط ان
الافعال كلها له فلا فاعل الا هو فليس للعبد بفاعل فضلا عن كونه مختارا
ومما قد ذكر بعضه لشانه وتصريحا فيما سبق واحتاج اليه ولا ازيد
منه الغام فتوجه الى المرام والانتقال بتكرار الى الكلام ما قاله حجة الاسلام
من ان فعلك الحسن عطاء من الله تعالى ومن حيث انك محله فقد تشبه
صار احد فعليه سببا لانعراف فعله الثاني الى جهة محبته فله الشكر على كل
حال وانت موصوف بانك شاكر بمعنى انك محل المعنى الذي الشكر عبارة
عنه لا بمعنى انك موجد له كما انك موصوف بانك عارف وعالم لا بمعنى
انك خالق العلم وموجده ولكن بمعنى انك محل له وقد وجد بالقدرة
الازلية فيك فموصوفك بانك شاكر لثبات مشيته لك فانت شيء ان
جعلك خالق الاشياء شيئا وانت شيء ان جعلك شيئا فان قطع
النظر عن جعله لك شيئا كنت لا شيئا تحقيقا والى هذا اشار صلى الله
عليه وسلم بقوله اعملوا فكل ميسر لما خلق له لما قيل له ففيم العمل
اذا كانت الاشياء قد فرغ عنها من قبل فبين ان الخلق مجاري
قدرة الله ومحل افعاله وان كانوا هم ايضا من افعاله محل البعض
وقوله اعملوا وان كان جاريا على لسان النبي صلى الله عليه وسلم فهو فعل
من افعال الله وهو سبب لعلم الخلق بان تا فيه وعلمهم فعل من
افعال الله والعلم سبب لانبعاث داعية جازمة الى الحركة والطاعة
وانبعاث الداعية ايضا فعل الله وهو سبب لحركة الاعضاء وهي
ايضا من افعال الله ولكن بعض افعاله سبب لبعض افعاله اي الاول
شرط للثاني كما ان خلق الجسم سبب لخلق العرض اذ لا يخلق قبله و
خلق الحي شرط لخلق العلم وخلق العلم شرط لخلق الارادة والكل
من افعال الله وبعضها سبب للبعض اي شرط ومعنى كونه شرطا انه

لا يستعد

لا يستعد لقبول فعل ما يجيء الا هو وحده
لا يستعد لقبول العلم الا وجود ولا لقبول الارادة الا وعلم فيكون
بعض افعاله سببا للبعض بهذا المعنى لا بمعنى ان بعض افعاله موجد لغيره
بل مجرد شرط الحصول فان قلت لم قال الله تعالى اعملوا فالانتم
معاقبون ومذمومون على العصيان وهل ما الينا شيء فكيف نذم
وانما الكل الى فاعلم ان هذا القبول من الله سبب لحصول اعتقاد
فينا والاعتقاد سبب لهيجان الخوف وهيجان الخوف سبب
لترك الشهوات والتجافي عن دار الغرور وذلك سبب للوصول الى
جوار الله تعالى مسبب الافعال وهو مرتبها فمن سبق له في الازل
السعادة يسر له هذه الاسباب حتى تقوده بسلاسلها الى الجنة و
يعبر عن مثله بان كلا ميسر لما خلق له ومن لم يسبق له من الله الحسنى
بعد عن سماع الله وكلام رسوله وكلام العلماء فاذا لم يسمع لم يعلم
فاذا لم يعلم لم يخف فاذا لم يخف لم يترك الركون الى الذنب فاذا
لم يترك بقي في حزب الشيطان وان جهنم لموعدهم اجمعين فاذا عرفت
هذا تعجبت من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل ومن قوم
يقادون الى النار بالسلاسل فما من موفق الا وهو مقود الى الجنة
بسلاسل الاسباب وهو تسليط العلم والخوف عليه وما من
مخذول الا وهو مقود الى النار بالسلاسل وهو تسليط الغفلة
والانس والغرور عليه فالمتقون يساقون الى الجنة زمرا و
المجرمون يقادون الى النار قهرا ولا قاهر الا الواحد القهار و
لا قاهر الا الملك الجبار واذا انكشف الغطاء عن اعين الغافلين
شاهدوا الامر كذلك سمعوا عند ذلك نداء المنادي لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار ولقد كان الملك لله الواحد القهار كل يوم
لا ذلك اليوم لله الواحد القهار ولقد عد على الخصوص ولكن
الغافلين لا يسمعون هذا النداء الا في ذلك اليوم مهد بنا على تجدد

الغافلين من كشف الاحوال حيث لا ينفعهم الكشف فنعوذ بالله من الجهل
والعمى فانه اسباب الهلاك والردى فنحن نحمد الله ونوفيقه وكمال عنايته
في ابتداء طريقه عرفنا بطلان مذهب المجوس وعبدة الاوثان ومن
يحذو حذوهم ثم بطلان مذهب الفلاسفة وبطلان مذهب القدرية
وتعرفنا الى مذهب الكسب والقدرة الحادثة للامور فرأينا هما
مسارح افكار الفضلاء ومطارح انظار العلماء يميلون عنها بارادة
الشبه الى كل باب فيسرون ثم الهما بالحل والجواب فيسرون وانا رأيت
اختارهما لان لها جهة قد فاتته الى الحق بانبساط وحدة ذاته وصفاته
الذاتية وافعاله وجهة تجانبه الى الخلق بانبساط احوال كثيرة من جريان
التكليف بالامر والنهي والحسن والتقبيح والمدح والذم والثواب
والعقاب فيه بحيث يفهم العامة والمعرفة فيهما مرتبة عالية من
مراتب معرفة الحق وخلقه ثم ترقينا منه الى الجبر الخالص فرأينا ان
لا خالق ولا فاعل ولا صارف ولا مختار ولا قاصد الا الله والعبد
في حركاته من الله كورق الشجر في تقلبه من الريح العاصف فان قلت
اذا كان الجبر الخالص مذهب اهل الكسب والقدرة الحادثة للامور
فلم قدم السلف الجبرية الخالصة قلت جهم بن صفوان هو
مذهبه نفي الصفات الازلية عن ذات الله تعالى وفيه قيل في حقه
الا ان جهما كافر بان كفر ومن قال يوما قول جهم فقد كفر لقد
جن جهم اذ يسمي الهه سميعا بلا سمع بصيرا بلا بصر عليما
بلا علم راضيا بلا رضى لطيفا بلا لطف خبيرا بلا خبر وانه تعالى ليس
بحي اصلا وانه لا يجوز له تعالى ان يعلم الشيء قبل خلقه وان الله تعالى
علم ما حادثة لا في محل وان الجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما
فيهما معهم وان من آمن ثم جحد بلسانه لم يكفر وقيل ومن مذهبه

مذهب الجبرية الخالصة
جهم بن صفوان

ان الجنة

ان الجنة والنار ليستا بموجودتين اليوم وانهما تخلقان يوم القيمة كما هو مذهب بعض
المعتزلة وفيه قال ابو حنيفة اخرج عني يا كافر الى غير ذلك فذهب ان كان لاجل
هذه المذكورات كلها او بعضها فذاك وان كان لاجل خلوص الجبر كما فيما مر
ليس في الفرقة فينبغي ان يكون باعتبار اختلافه في الاتفاق وذلك فيما بين الاسواق
فمن يذهب انه الاولى بالاولى فاسد فيدخلون في النار كما يدخل فيها الخفاش ثم رأينا
منه الى ان حصرنا الصفات الكمالية التي هي مبادي الافعال في الله تعالى فلا عالم ولا
قادر ولا مريد بل لا موجود الا هو وحده لا شريك له ووقفنا عنده الآن ثم اذا
سمعنا كلاما فوق ذلك من اهل العرفان فان فهمناه والفهم من شأننا فلله
المنة والاحسان والا فكل معنى كلامهم واقع في تنقص الامكان قال الشرف لا نهاية له
قال الحجة اول مقام رسول الله صلعم في نهاية مقامات الموحدين وكان لا يزال من
مرتبة الى اخرى الاولى بعد الى الاقصى الى الثانية فكان يستغفر الله
من الاولى ويرى ذلك نقصا في سلوكه وتقصيرا في مقامه والى اشار بقوله
انه ليغان على قلبي في اليوم والليلة حتى استغفر الله سبعين مرة فكان ذلك
لترقيه سبعين مقاما بعضها بعد البعض وكل مقام منها وان كان مجاوزا
اقصى غايات مقامات الخلق كان نقصا بالاضافة الى ما فوقه وكان استغفاره
لذلك ولقد اوردت مجملة في هذه المسئلة قبل على مقتضى ابتداء الاذكياء مطلقا من حفظها
من ذل الجهل واخفها على الاهل نعوذ بالله من الظلم والجور ومن الجور بعد الكور
فانه السنان وعليه النكلان ثم ان للحسن والقبح ثلثة معان الاول صفة الكمال
والنقص كالعلم والعدل والجهل والظلم ودوامها فالعلم حسن وعدمه والعلم
الدائم حسن ودوامه حسنة وكذا البواقي وشائع عند اهل العرف ذائع ان يقال
لكل حسن او قبيح انه حسن او قبيح كما يقال الضوء مضيء والوجود موجود فالعلم
حسن بمعنى وصفة حسنة ابدا واليه ينظر عبارات الدواني الاول صفة الكمال و
النقص يقال العلم حسن والجهل قبيح الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعتبر
عنهما

مطلب الفرقة الناجية

مطلب الحسن والقبح

بالمصلحة والمفسدة ويختلف هذا المعنى بالاعتبار فان موت زيد ملائم لغرض اعدائه
فيكون حسنا عندهم ومنافر لغرض اوليائه فيكون قبيحا عندهم الثالث فعل
فاعل يستحق بسببه في حكم الله المدح او الذم وقد اشتهر البحث بتحسين
الافعال وتقبيحها فظاهر يقتضي ان يقال هيئة فعل فاعل يستحق بسببها
في حكم الله المدح والذم وبوجه آخر تعلق المدح والذم الفاعل في حكم الله فالفعل
الحسن من افعال العباد ما اي فعل او الفعل الذي يكون متعلق المدح في
العاجل والقبيح منها ما يكون متعلق الذم في العاجل وبوجه آخر متعلق
الثواب والعقاب في الآجل وههنا فوائد الاولى ان كل واحد من المعنى الاول
والثاني عقلي يدرك العقل صوابه او رجحانه الشرع ام لا والمعنى الثالث اعني حسن
فعل المكلف وقبحه في حكم الله بل ما ورد الامر به فحسن فما ورد النهي عنه قبيح من غير
ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته
حتى لو امر عما نهى عنه لصار حسنا وبالعكس وهذا المعتزلة عقلي فان العقل عندهم
له جهة محسنة او مقبحة في حكم الله يدركها العقل بالفطرة او بالنظر او بورود
الشرع وخلافهم الفرق ان الامر والنهي عند الاشاعرة من موجبات الحسن والقبح
بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبيح لا من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي
عنه والمعتزلة يجعلون الحال الثانية ان الصفة الامر التابع بالغير فيتناول
فعل المكلف وقد يقع من افعال ايمانه الذي هو تصديق فاعل ونوع معين
من علم فيتصادق المعاني على مثل الايمان والكفر من وجوه فلزم ان يكون
الايمان مثلا حسنا من جهة الشرع ومن جهة العقل الثالثة ان بين الحسن بالمعنى
الثاني وبينه بكل من المعنيين الباقيين عموم من وجه كما بين القبح بالمعنى الثاني
وبينه بالامرية وان الظاهر هو ان الحسن بالمعنى الاول اعم مطلقا منه بالمعنى الثالث
فانه كلما صدق عليه الحسن بالمعنى الثالث علم انه صفة كمال اذ الحسن هو الحكيم فلا
يحسن الا صفة الكمال فهو حسن عقلا بالمعنى الاول وفيه عرق من مدارك الاشاعرة ان

بفعل صح

الفعل صح

اتاه

وليس

وليس كلما صدق عليه الحسن بالمعنى الثالث علم انه صفة كمال اذ الحسن هو الحكيم الاول صدق
عليه الحسن بالمعنى الثالث كالحسنات الجسمانية التي لم ترد بحسنها الشرع وهكذا القبيح بالمعنى
الاول والثالث الرابعة ان الواسطة في كل من المعاني الثلاثة ثابتة فان الصفة التي
ليست بصفة كمال ولا بصفة نقص كالاعدل والاجود واسطة في الاول والثاني
والاسنا فواسطة في الثاني وما لا يتعلق به المدح والذم في حكم الشارع كالمباح
واسطة في الثالث والاحسن ان يفسر الفعل القبيح بفعل يكون متعلق الذم
في حكم الله وان شئت قلت متعلق به العقاب والفعل الحسن بخلافه ليشمل
المباح ولا يكون واسطة ولو اريد بالحسن في هذه التعاريف فعل المكلف
لكان فعل المجنون وغير البالغ والابله واسطة ولو اريد مطلق الفعل لكان
في غير الاحسن واسطة في الاحسن واطلاق الحسن الخامسة انه وقع في شرح المواقف
ان فعل الله حسن ابدا بالاتفاق والامرية في ابديه حسنه بالمعنى الاول وبالمعنى
الثالث لو قيل ان الفعل الحسن ما يتعلق به المدح في حكم الله فان الله يمدح
في القرآن كل فعل لنفسه بمثل قوله فنعم الماهدون ونعم النصير ونعم الوكيل
الى غير ذلك من تباهيها اراد الشارع دون الحسن الثاني والاستطاعة اما يكون بعد وقوع الفعل
بعدية زمانية ولا معنى له اصلا او القدرة على فعل لا يتأخر عنه بالزمان واما التكليف
فالاتفاق وقوع الفعل معية زمانية ولا ينافي بعدها الذاتي او قبله قبلية زمانية وهو
للمعتزلة وسبب جهتهم مع وجوبها وهي صفة القدرة التي تكون بها الباء سببية بالفعل
وفي كون الباء للسببية اشارة الى ان ذكر صاحب التبصرة مع انها علة الكسب
للفعل مقارنة له بالزمان وان كانت متقدمة عليه بالذات وبالجملة هي
صفة للعبد مثلا يحكم بها الذي فيه بطريق جرى العادة عند قصد الكسب
الفعل من الخير والشر لم يقصد بهذا التوقيف الاستطاعة والا ينتقض منعا
بالارادة والعلم والحق بناء على ان الكسب الافعال لا يكون الا بها وهي اعراض
يمتنع بقاؤها بل بكل صفة وجودية تقع عند القصد المذكور اذا لم يرد فيه قولنا

صفة صح

بطريق جرى العادة

ان صح

الاستطاعة

بل قصد بيان بعض احكامها والحكم يجوز ان يكون مشتركا والحاصل ان سلامة الاسباب
والآلات التي هي محال القدرة وشروطها يتقدم على اكتساب الفعل متقدما زمانيا و
يحصل معه بالزمان ويتأخر عنه به ايضا وبعد حصول هذه السلامة قد يقصد العبد اكتساب
فعل فعنده ذلك القصد يخلق الله فيه صفة يتمكن بها من اكتسابه هي الاستطاعة فان قصد
فعل العمل الخير خلق الله فيه قدرة فعل الخير فكان بذلك القصد هو المضيع الى بابهم استطاعة
بقدرة فعل الشر فيتصرف منه الشر فيستحق الذم والعقوب وان قصد فعل العمل الشر
فكان بهذا القصد هو المضيع الى بابهم لا يستطيعون السمع وبابهم عن السمع لمعزولون
واذا كان الاستطاعة عرضا وكان كل عرض يمتنع بقاؤه لما مر وجب ان يكون مقارنة
للفعل بالزمان حتى ان الفعل ان كان آن الوقوع يكفي في اكتسابه خلق استطاعة
واحدة في ذلك الآن وان كان زمانيا في الوقوع وكان زمانه مبالغا من ثلاثة آنات
مثلا لا يكفي فيه خلق استطاعة واحدة والا استطاعتان بل لا بد ان يخلق في كل
آن استطاعة لكنه يجب ان ينتفي الاستطاعة الاولى الموجودة في الآن الاول
في الآن الثاني والموجودة فيه في الثالث الى ان ينتفي الاستطاعة المخلوقة
في الآن الخامس في الآن السادس لا سابق عليه آه والاعتراض في هذا الدليل
على ثبوت الفاعلية القائلة كل عرض يمتنع بقاؤه على ما دل عليه قوله واما امتناع
بقاء الاعراض آه وبما ذهب اليه بعضهم من انه ان اريد به الاستطاعة الى فعله
يمكن ان يجعل هذا النزاع لفظيا ولما استدل المعتزلة القائلون بكون الاستطاعة
قبل وقوع الفعل الى قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف
بالاستطاعة بواسطة الاشتقاق فيقال انه يتصف بذلك بواسطة [illegible] حيث
يقال انه سليم اسبابه والآلة كما يتصف بالاستطاعة بواسطة لفظ ذو فيقال
ذو استطاعة يتصف بسلامة الاسباب بواسطتها فيقال ذو سلامة الاسباب
فسقط ايقاع الفرق بقوله الا الى قوله وصحة التكليف آه ولهذا ايضا يمكن
ان يجعل النزاع لفظيا وقد يجاب الى ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليم الاستطاعة

بقاء

بقاء الاعراض فان القدرة المصروفة الى الكفر وان كانت بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان
فيجب ان ينتفي بعينها الى فعل الايمان بعد مضي زمان الكفر فيفعل الايمان بها وكون القدرة
الى حين ما الى قدرة او القدرة التي تلزم الى قلنا هذا اي قولهم القدرة المقارنة للفعل
هي القدرة المتعلق الى به مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام واما قولهم واما
نفس القدرة فقد يكون متقدمة بالضدين كذلك فليس بشيء اذ ليس يوجد في العبد قدرتان
احديهما نفس القدرة وثانيتهما القدرة المتعلقة ولا يخلق العبد اي يخلق التكليف
وهو ان يطلب من وجب طاعة على شخص ما فيه مشقة منه طلبا ابتداء بما يشعر الاعلام
بما ليس في وسعه اي بما لا يطيقه وفي شرح مراتب ما لا يطاق ثلاث اقسام ما كان
ممتنعا لذاته مثل الجمع بين الضدين وقلب الحقائق ومنه تحصيل الحاصل كجعل الانسان
حيوانا مثلا او ناطقا ما كان ممكنا في نفسه لكن لا يكون متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق
الجسم او عادة كالصعود الى السماء وادناها ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه ولم
يقع خلافه كما اذا لم يصدر عن زيد في زمان طاعة ولا معصية بناء على ان الله تعالى
علم منه في ذلك الزمان خلافهما وخلاف كل منهما عدمه فاستحال وقوع شيء منهما منه
في ذلك مع ان العدم مما لا يقع او وقع خلافه او اراد خلافه فوقع خلافه كايمان
الكافر الذي علم الله كفره وارادة طاعة العاصي المعلوم والمراد لله عصيانه فلا نزاع
الى بيننا وبين المعتزلة في وقوع التكليف به فان قلت هذا يقتضي ان يقول
المعتزلة بالمتنع بالمعنى الثاني وهم لا يقولون بارادة الله للكفر ولا الكفر للمعصية
قلت ضميره راجع الى المرجع العلم بلا ملاحظة وصفه فلا اشكال ثم عدم وقوع
التكليف بما ليس في الوسع سواء كان في المرتبة الاولى او الثانية متفق عليه لقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وخلق
الانسان ضعيفا فان عورض بوجهين الاول الامر في قوله ائتوا بسورة من مثله وهو التكليف
بمحال ان كنتم صادقين وفي قوله فاتوا بسورة من مثله وهو التكليف
المذكور

في جواز تكليف العاجز والزمن

والثاني قوله تعالى حكاية ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ووجه دلالته على وقوع التكليف
بهما ان الاستعاذة في الاعادة انما يكون عما وقع في الجملة اذ لما امكن ولم يقع اصلا
لم يجاب عن الوجه الاول بان الامر في الاثنين للتعجيز دون التكليف وعن الثاني بان
ليس المراد انه يمكن ان يعارض بوجه ثالث نقله الشارح من امام الحرمين ناقلا
من شيخه تردد ان دليلكم وان دل على ان التكليف بالايقاع كالجمع بين النقيضين
ممتنع الوقوع لكن عندنا دليل دال على وقوعه شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بالايمان حيث
بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه ويبلغه الخبر وما اخبر به عنه انه لا يؤمن
ويبلغ ابا جهل ذلك ايضا فقد امر وكلفه ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع
بين النقيضين ونقل جمع نقله من الامام الرازي وهو ان الامر لان وجود
الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان فروع ان العلم يقتضي المطابقة
وذلك يحصل عدم الايمان فان قيل ان هذان الوجهان يوجبان للمكذب
الى مخالطة هذه الآية لا يكلف الله نفسا الا وسعها قال الامام الرازي من
كون من الوجهين عقليا وقطعيا ويقينيا علمنا ان هذه الآية تأويلات سواء
عرفناها او لم نعرفها وح لا يحتاج فيها الى الخوض على سبيل التفصيل واما في الشرع
تردد في جواز التكليف واقعا في المرتبة الاولى واما في المرتبة الثانية وهو الذي
وقع النزاع في الجواز ان في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والايقاع
به وان تحقق العذاب على تركه فمنعه المعتزلة بناء على اصلهم الفاسد من التحسين
العقلي وجوزه الاشعري لانه اه ولوجهين آخرين من المعارضة كما نهما على الوقوع والا
الذي هو اخص من الجواز وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
مضموما اليه مقدمات عقلية على ما دل عليه تقرير الاستدلال على نفي جواز التكليف
بما لا يطاق واقعا في المرتبة الثانية او فيها وفي الاولى معا وتقريره ان الآية
نكتة في بيان استحالة وجود فعل كل ممكن في زمان اخبر الله تعالى بعدمه فيه
واستحالة عدم كل ممكن في زمان اخبر الله تعالى بوجوده فيه ولو وسعت

دائرتها

دائرتها بنفي نكتة في بيان استحالة وجود كل ممكن في زمان تعلق علم الله وارادته
واختياره بعدمه فيه سواء اخبر عنه اولا واستحالة عدم كل ممكن في زمان تعلق بالوجود
بوجوده فيه سواء اخبر عنه اولا وحاصلها الى والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
مع بالنظر الى ذاته ويكلف العبد اياه بهذا النظر لا بالنظر الى امر زائد على نفس
الممكن حتى يلزم تكليف ما لا يطاق لا يقال فبهذا يمكن ان يجاب عن دليل من ذهب
الاخيرين المعارضة تقريره لنا لا نسلم ان الله امر ابا جهل وكل كافر اراد منه الكفر
بالجمع بين ما امر به بتحصيل ظن الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب
اصله وان امتنع لسابق اخبار او علم بانه لا يؤمن فيكون تحصيل الايمان مما هو
جائز بل واقع بالاتفاق لانا نقول الكلام في كافر وصل اليه ان الله اخبر باستمرار
كفره الى وقت موته او جزم آخر انه لكافر اراد منه الكفر الدائم ثم كلف التصديق
بكل خبر وبوقوع كل مراده بل هذا الخبر وبوقوع هذا المراد على التعيين فالتكليف
بالجمع بين الايمان والكفر لازم فافهم وما يوجد من الالم في الحيوان المضروب عقيب
ضرب الانسان اياه ومن الانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان او غيره
اياه الى كالموت المتمثل به جرى فيه اولا على نمط الكتاب وسيتبين ما
هو الصواب على ان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين عقيب
الفعل الى فهو بطريق المباشرة ويكون قائما بالفاعل المصدر بحل القدرة
والثاني وان كان صادرا عنه بتوسط فعل آخر بطريق التوليد فقد يكون
قائما بالفاعل المصدر بحل القدرة كحركة الانسان من كونه قادرا بالقدرة
وقد لا يكون ومعناه الى لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا
اي لا تخليقا ولا اكتسابا كما سيجيء في كلامه لنا التخليق الى واما الاكتساب
فلان كل مسمى بالمتولد شأنه ان لا يقدم بحل القدرة وكل ما شأنه ذلك فلا يكون
الحل مكتسبا له بناء على ما مر من ان الكسب والاكتساب مقدور وقع في محل
قدرته والقائل ان يمنع كلية الصغرى لما مر من ان بعض المتولدات يقوم بمحل
القدرة

ولو سلم فالكبرى ممنوعة وتوقف الكسب بما ذكر بناء لما مر فيكون العبد كاسبا لفعل
يقوم بذاته ولا بآخر لا يقوم بذاته ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها ثم فانه
يتمكن من عدم حصولها بترك مباشرة ما يوجبها قال في شرح المقاصد الاجل
في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال لاجل هذا الدين
هذا الشهر وآخر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده باجل الموت واجل
القيمة وبعضهم لما بين ان يخلق الى ان الموت وما بين الموت والبعث ثم
شاع استعماله في آخر هذا الحيوة فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله بطلان حيوة
الحيوان فيه والمقتول له حالتان يترتب على الاولى منهما وهي المقتولية الثانية
اعني الموت ميت باجله اي يموت في الوقت المقدر لموته كما انه يقتل في الوقت
المقدر لمقتوليته فللكل منهما بل لكل حدوث وفناء وقت مقدر له لا يتقدم
عليه ولا يتأخر عنه والحاصل ان المقتول ينفصل روحه عن بدنه في معين معلوم
قطعا عند الله كما في سائر الاموات وذلك الآن اجله كما زعمه بعض المعتزلة اي كثير
منهم من ان الله بل العبد القاتل قد يقطع بفعله المباشري اي القتل والتوليد
اي الموت عليه الاجل فاتيا به قبل حلوله فله وقت القتل والموت التابع له
وهو ليس باجل والوقت الآخر المقدر لموته وهو اجل على ان هذا البعض
يلزمه في بعض الصور ان يموت المقتول في اجله المقدر لموته كما اذا حز
رقبته قبل اجله بحيث يقع الموت المتفرع عليه في الاجل نف فيلزمه الوقوع
فيما هرب عنه لنا وبيان الاول ان الله تعالى قد حكم بلا مرية على ما اقتضاه كثير من
الآيات كقوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والحديث
كقوله صلعم فيكتب عمله واجله ورزقه وشقي ام سعيد ثم ينفخ فيه الروح باجال
العباد بان عينت لكل عبد اجلا لا يموت الا فيه على ما علم من غير تردد والثاني انه
قد حكم حكما مرجحا بانه اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والحاصل
ان كلا يموت في اجله لا بعده ولا قبله وتوبان واحتجت المعتزلة اي ذلك البعض

آن م

لا م

منهم بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر كتعلم العلم لا يزيد القدر الا
الدعاء ولا يزيد في العمر الا البر وقوله من احب ان يبسط له في رزقه وينسأ له في اجله
فليصل رحمه وقوله تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم فان صلة الرحم
محبة في الاهل مثراة في المال منساة في الاثر فلو جاز ان يزاد في عمر مثلا جاز ان
ينتقص فيجوز ان يقتل ويموت قبل حلول اجله ومن هذا يلزم جواز ان يموت
بعد حلول اجله ايضا والا لو كان المقتول ميتا باجله لما استحق القاتل الى
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العمر يزيد وينقص في الحقيقة وملخص معنى الاحاديث
ان الله كان اراد ولو سلم فلا دلالة لكون العمر قابلا للنقصان باعتبار ترك الطاعات
على القطع بان المقتول منتقص عمره ميت قبل اجله والجواب عن الثاني انه
على ان هذا البعض اذا اوقعناه فيما هرب منه يعود اليه اعتراضه علينا فما
جوابه عنه فهو بعينه جوابنا والموت الى تخليقا ولا اكتسابا اما التخليق
فلما مر واما الاكتساب فلما مر وفي نفي الآخر بحث لان الاكتساب ليس معناه
ما مر ولو سلم فيجوز ان يقتل الانسان نفسه ومبنى هذا اما على ان الموت
عدمي خاص كالموت لا عدم صرف فيجوز ان يكون مخلوقا ومكسوبا كما جاز ان يكون
مجعولا كما مر واما على انه وجودي اه والاجل للانسان الواحد واحد لكن قارع
الكعبي ان للمقتول اجلين احدهما لقتله وثانيهما لموته المقدر قال قلت فيكون له
عندي موتان سابق محقق ولاحق مقدر قلت لا فان المقتول عندنا ليس بميت
وليس له موت محقق فالموت مالا يكون وجه القتل وانه لو لم يقتل لعاش
الى اجله الذي يقع فيه موته وانت خبير بانه لا معنى لكون الوقت اجل شيء الا يقع
ذلك فيه اصلا وبان المهروب عنه فيما ذهب اليه الكعبي عائد ايضا فيكون بعض المقتولين
ليس له الا اجل واحد هو وقت موته والحرام كثيرا يطلق على العوض من فعل العبد
كالفواكه من المكروه والمباح والمندوب والواجب وربما يطلق على الجوهر كالميتة ولحم
الخنزير ثم انه اعم من المأكول والمشروب وغيرهما لكن المراد ههنا على ما افتى هو المأكول

في م

وينسأ له

في م

عنده م

او المشروب فقط رزق اي ماكول ومشروب مرزوق لان الرزق ههنا ليس بمصدر
بل اسم المرزوق ومرزوق ساقه الله تعالى الى الحيوان انسانا كان او غيره فيما كلا ومشربا
ويجوز ان يستعمل مثنا ولا للشرب فما ليس من جنس الماكول والمشروب اعني الملبوس
والركوب والمنكوح والمولود وغيرها مما كان من ذلك الجنس فكنه لم يوكل ولم يشرب فليس
برزق عرفا ورد عليه قوله تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم اوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم
كان رزقا لفظه بحيث يقال رزقه الله ولدا صالحا وعليه ورد قوله تعالى واذا حضر القسمة
اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وسمى انواع الاطعمة والثمرات ارزاقا
وعبر اويؤمر بالانفاق منها كما في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقوله وانفقوا مما
رزقناكم من قبل ان ياتي احدكم الموت فان اريد ادخال هذين المفهومين في مفهوم
الرزق ينبغي ان يقال حين ساقه الله تعالى الى الحيوان وامكنه ان ينتفع به وهذا التفسير
للرزق اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لتحقق عن النفع بمعنى الاضافة الى
الله مع انه معتبر في مفهوم الرزق بالانفاق لكن فيه ايماء الى ذلك المعنى فان التغذي
لا يكون الا بالتغذية كالتحرك بالتحريك ومعلوم ان المغذي بالانفاق هو الله وحده
المعتزلة الى ياكله الكلب او يشربه وتان كلا مما لا يمنع شرعا من الانتفاع به وعلى التوجيهين
من تفسير هم للرزق يلزمهم ان من اكل الحرام وشربه طول عمره وعليهما على التعريف الاول
لاهل السنة يلزمه ان من مات ولم ياكل ولم يشرب حلالا ولا حراما كفرخ خرج
من بيضته وبقي زمانا بلا ماكول ومشروب لم يرزقه الله تعالى اصلا وكلا اللازمين باطل
لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والجواب ان الرزق في اللغة
اسم من الطعوم والمشروب بالفعل مطلقا فالله تعالى قد ساق الى كل من الاكل
والشرب من الاطعمة والاشربة ليست بحرام لكنها مما لا ينتفع بلذاتها
لتعالى الاخبار ولا اسباب اخر والآية واردة في هذا المعنى الاعم فلا اشكال بين
هذا الاختلاف بين اهل السنة والجماعة القائلين بان الحرام رزق والمعتزلة
القائلين بانه ليس برزق على امور خمسة الاول ان الاضافة الى الله معتبرة في معنى الرزق

والكسب

ولكن لا رازق الا الله وحده والثالث ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل
الحرام او شربه والرابع ان ما يكون مستندا الى الله لا يكون قبيحا والخامس ان
مرتكب الذم المستند الى الله تعالى لا يستحق الذم والعقاب والامور الاربعة السابقة
مما اتفق عليه الفريقان بخلاف الخامس فانه للمعتزلة والجواب منع هذا الخامس
اي لا نم ان مرتكب ما استند الى ما يخلق الايجاد لا يستحق الذم والعقاب فان قلت
الذم والعقاب انما هو لسوء مباشرة اسبابه باختيار وكل من الحيوان على ما
اختار يستوفي رزق نفسه بمعنى انه لا يسبق من ارزاقه ولو كان جوهرا او الاوراق
البتة حلالا كان او حراما وتفصيله اذ لا يتصور ان لا ياكل انسان بل حيوان
ورزقه الى يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكل غيره لا يقال هم يجوزان يا كل انسان
فيبقى ما يبقى فياكله كلب فيكون رزقا لها لانا نقول المراد بما ياكل الحيوان
ههنا ما يتغذى به لا كل ما مضغه او ابتلعه ومعلوم ان ما يتغذى به حيوان آخر
فرزق الخنزير الصورة المذكورة يجوز ان يقع اجزاء منه غذاء للانسان واجزاء اخر غذاء
للكلب فغذاء كل منهما يخالف غذاء الآخر على ان معنى الكلام ان ما هو رزق حيوان
وغذاؤه ياكله ويرزقه البتة ويمتنع ان ياكله ويرزقه حيوان آخر بحيث يفوت
على ذلك الحيوان ان ياكله ويرزقه والحاصل ان شيئا واحدا يجوز ان يقع رزقا
لحيوانين لكن كل واحد منهما ياكله من حيث انه رزق له لا من حيث انه رزق
لغيره فصح الكلام بلا منع واما الرزق بمعنى الملك فلا يمتنع ان يرزقه ويملكه
شخصان من جهتين واحد كما اذا مات رجل وترك مالا لابنائه والله تعالى يفعل
من يشاء ويقول ما لغيانهم يعمهون ويختم على قلوبهم ويجعل عليها اكنة وفي آذانهم وقرا
الى غير ذلك ويهدي من يشاء على ما نطق به الآيات والله يدعوا الى دار السلام
ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
ممن يريد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يريد ان يضله يجعل صدره ضيقا
حرجا من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون يفعل بها ما يشاء

ويهدي من يشاء ويضل من يشاء ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
وفي آذانهم وقرا الى غير ذلك من معنى خلق الضلالة وهي فقدان الطريق الموصل الى المطلوب والاهتداء
وهو وجدان الطريق الموصل الى المطلوب وفي تقييد كل من يضل ويهدي بمن يشاء اشعار الى
ان ليس الهداية بيان طريق الحق وقد يفسر به كما في قوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى
الهدى ولا الاضلال عبارة عن وجدان الله تعالى وغيره للعبد ضالا فان قلت هل يطلق
بسبب الهداية والاضلال الى غير الله عندنا مجازا او باعتبار معنى آخر اما او لا بناء على ان معناهما الخلق
الخاص ولا خالق الا الله قال نعم قد يضاف الهداية الى النبي بطريق السبب كقوله تعالى وانك
لتهدي الى صراط مستقيم كما يسند القرآن كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم
وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كقوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا
كما يسند الى الاصنام كقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس والى الانسان كقوله تعالى
لقد اضلني عن ذكري بعد اذ جاءني واضلهم السامري ويجوز ان يراد بالهداية في بعض صور
بيان طريق الحق فيكون الاسناد حقيقة كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم ويجب على
الله تعالى ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا عند البغداديين من المعتزلة ويعبرون
بالاصلح الاوفق والحكمة والتدبر في الدين فقط عند البصريين منهم ويعبرون به الانفع
ولما عندنا فلا يجب على الله تعالى والا لزم مفاسد الاول ان الانسان خلق
الكافر للعذاب في الدنيا بالفقر والاسقام والالام والمحن والآفات وفي الآخرة
باهوال الوقوف في العرصات وتطاير الكتب والمسائلة وجفير الاهوال والمناداة
والسوق الى النار والصراط والوضوع منه فيها والاهوال التي بعد الثانية انه ما كان له
منة في العبادة في الدنيا لهم واضافة انواع الخيرات عليهم لما كان له استحقاق شكر منهم
عليه فيما ذكر لكونه اداء منه لواجب عليه كمن يرد وديعة الى المودع ودينا لازما الى
الدائن الثالثة انه ما كان امتنانه على الاولياء والانبياء فوق امتنانه على الكافر اذ
فعل بكل من الطائفتين غاية مقدوره من الاصلح له في امور دينه الرابعة انه ما كان
لسؤال العصمة من المعاصي وغيرها وسؤال التوفيق للطاعة وسؤال كشف الغرائب

في الدنيا

في الدنيا والعفو وسؤال البسط في الخصب والرخاء من الله تبارك وتعالى معنى وفائدة
لان كل ما للعبد من الاصلح فيصل اليه البتة وكل ما لم يعطه فهو حق كل واحد وهو مفسد له يجب
على الله تعالى ذكرها فالعبد لما يسأل واجب الحصول له او واجب الانتفاء وعلى كل التقديرين
فالسؤال ضائع فتصحيح وقد اجمع الانبياء والاولياء والعلماء في جميع العقلاء على نفع
السؤال وفائدة الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والغراء ونيل المرادات وحصول
الحاجات الخامسة انه ما بقي في قدرة الله تعالى الى السادسة ما في شرح المقاصد
من ان مقدورات الله غير متناهية فان قدر يطلبونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب الا يجد
السابعة ما فيه من كون اماتة الانبياء والاولياء الراشدين بعد حين وبقية ابليس عليه اللعنة
ودراية المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا عظاما الثامنة ما فيه من كون
الخلق والتكليف اصلح لهم في تدبير امورهم التاسعة ما فيه من كون امور من علم عقبة الارتداد
بعد الاسلام عاقلا اصلح في دينه وتدبير امره من اماتته او سلب عقله في الاسلام وكفى بهذا
شناعة العاشرة ما فيه من ان ما من المنفصل محال ولم يكن فيه لله تعالى خير في الانعام والافضال
وهو مربوط بقوله هو ربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء تولى الحكمة من تشاء ان
الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري اه وعذاب اي عذاب
في القبر هو هذا الدفع الهول الميت المتعارف فعذاب الميت قبل حشره لا يفهم
في كونه في القبر فانه قد يعذب في قعر البحر وحواصل الطير وبطون السباع ولكن
يسمى هذا الالم بعذاب القبر تسمية له باسم الاخص ويمكن ان يراد به كل مسكن للميت
اخرجه الله اليه بعد اماتته الى ان يجيبه احيا ثانيا فيخرجه منه الى الحضور في الساهرة
للكافرين الى ما يعلمه الله ويريد قد ينازع فيه الصدر ان عذاب ونعيم وانما وقع
الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون اثبات تنعيم فيما وقع من عامة الكتب بناء على انه
منتف بل على ان النصوص الى فالتعذيب على كل من الوجهين بالذكر اجدر و
منكر ونكير الى قيل لان العبد غير صبي وغير مجنون واما المجنون فان كان مكلفا
في بعض اوقات عمره الصالح لتحصيل معرفة ربه ودينه ونبيه فالظاهر انه

بالسؤال والاخلاء عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان
اي ولو من المؤمنين سؤالا ولذا للانبياء سؤال في القبر عند البعض وينبغي
ان لا يوجد في نظم سؤالهم من نبيك واما سؤالهم في الموقفات فمثل قوله تعالى
فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين تعرض الاتفاق على ثبوته
ثابت الى قال الله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الى
في القبر وقيل قيام الساعة بدليل بقية الاية ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب وقال في قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا فاعلم ان التعذيب
فيكون تعذيبهم بالنار عقيب كونهم مغرقين ميتين فلا يكون الا في قبورهم
واجدا لهم وقال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء
عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقد اخبر الله تعالى بنبيه عن الشهداء بانهم احياء
منعمون بما آتاهم بالفعل في هذه الاوقات فلا يكون هذا التنعيم الا في القبر وقال
النبي عم استنزهوا عن البول اي المطلق اي سؤر كان من الانسان او غيره
فان عامة عذاب القبر منه وقال اي وللملك النكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل
فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين
في قبره ثم قال له ثم يقول ارجع الى مثل ما خبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك واذا كان
منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التأمي عليه فتلتئم عليه فيختلف اضلاعه
فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وقال القبر اول وانكر عذاب
القبر وتنعيمه وسؤال المنكر والنكير المعتزلة والروافض وفي شرح المقاصد
اتفق الاسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر والعذاب فيه وسبب
خلافه الى المعتزلة فقال بعض المعتزلة المنافرين منهم حكى انكار ذلك عن

الآية في الاعراف

نبقضي

ضرار

ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه مخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء
الملاذين الحق وحجتهم ان الميت كل فرد منه جماد لا يحس له والادراك اصلا ولا جماد
فتعذيبه وتنعيمه وجوابه من السؤال محال فكل ميت تعذيبه وتنعيمه وجوابه مع والجواب
موجود كل منها اذا تحقق يرجع الى منع الصغرى الاول ما قال به الصالحية والكرامية
من الميت الاحي مدرك بناء على ان الحس ليست بشرط للادراك فيجوز تعذيبه وتنعيمه
بسبب ادراكه الثاني ما قال ابن الراوندي من الحس موجود في كل ميت لان الموت
ليس ضد الحس بل عدم كالحياة معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فالحي ممكن
نوعان حي غير ميت وميت وكلاهما يجوز ان يعذب وينعم قال في شرح المقاصد
وكلا القولين باطلان لا يوافق اصول اهل الحق الثالث وهو لاهل الحق انه يجوز
ان يخلق في جميع الاجزاء للميت او بعضها نوعا من الحس وقدرا من الادراك بما يجد
الم العذاب او لذة التنعيم ويجب عما يسئل عنه ثم خلق هذا النوع والقدر يجوز ان يقبل
في الميت بعد موته او بعد دخوله في القبر وعلى التقديرين يجوز ان يستمر وجود هذا النوع
الى اصباح الحس الابدية وان ينقطع قبله والله اعلم بحقيقة الحال وههنا دخلان
مقدران تنزيل الاول ان اعادة الروح الى البدن في القبر وايجاد الحس فيه يستلزم ان يتحقق
للعبد غير الذي قتل قرية وهي خاوية على عروشها وغير من عيسى ثلاثة من الحس حس
في الدنيا وحس في القبر وحس في الحشر موت بعد حس الدنيا وموت بعد حس
القبر حتى يصح احياء الحشر الذي لا خلاف لاهل الاسلام فيه وكلام المؤمنين قبل دخول
الجنة وانما حس ذلك القبرين وموتهما فعدوهما وان كان زائدا على المذكور لكنه لغلبة
وقوعه لا يعتد به ثم ان عدد المذكور في كل من الموت والحس بالاول والقرآن بالموتة
الواحدة الدنيوية والحس الدنيوية والاخروية فقط كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
على ان الكلام في سؤال الميت وتعذيبه وتنعيمه والعادة نوع من الحس او الادراك فيه احياء
واخراجه عن كونه ميتا فيخرج عن كونه ميتا اللهم الا ان يجوز وجدان ميت حي وهو بعينه مذهب ابن
الراوندي الغير الموافق لاصول اهل الحق

والجواب ان هذا النوع من الحيوة والقدرة من الادراك لا يستلزم اعادة الروح الى البدن فلبعض اجزاء البدن
الميت او للباقي حيوة وادراك ناقصان بالروح فيلزم ان يكون البدن حيا لمفارقة الروح ويجوز
ان يضعف حيوة ناقصة لا يقبلها ولا يموت بخروج البدن بعدها بالبنية الحشر على ان الحيوة
الكاملة بالحشرية لا يقتضي ارتفاع هذه الناقصة ثم ان الآيات مسوقة في الامر المعتقد بها
فلا فساد وفي شرح المقاصد اتفق اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته كمن اصابته سكتة وفي كل هذا الجواب
لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث ويمكن دفع الاشكال بان المراد بالافعال الاختيارية هي المتعارفة
المحسوسة الدنياوية ويجوز انتفاؤها عنه عند وجدان نطق آخر وفي مثل هذا الجنس يطلع
عليه الملائكة خصوصا النكير والنكير وبه يجيبهما كما ان ضربة امرأة من حديد في يد ملك الموت
اصم يضرب بها الخلائق يسمعها ما بين المشرق والمغرب الا الثقلين فان صوتها عال
بالنسبة الى الصوم والصوت بالنسبة الى الاذن واما العلاقة فاللازم في وجدان ميت
خرج منه روحه وزال حيوته وادراك الدنيا وتبدل وقد وجد فيه نوع حيوة وادراك اخرويين
ضعيفين فقد لا يوصف بهما فلا يقال في مدرك فلم يوجد ميت حي وقد يوصف فيقال
ميت الدنيا في البرزخ والاخرى فلا فساد والا لزوم لما ذهب اليه الراوندي ولو سلم
اعادة الروح الى البدن في القبر كما يدل عليه بعض الاحاديث فاثبات الواحد من الميت
او الاثنين من الحيوة لا ينفي وجود الثاني منه او الثالث منهما ونوزع الثاني انه لو سلم ان الميت
الدنيا له نوع حيوة وادراك لكنه اذا تألم او التذ خصوصا اذا اجلس ينبغي ان يتحرك
ويضطرب ويرى اثر العذاب عليه وربما يؤثر على صدره كفاما من الذرة فيرى باقية بحالها بعد
ايام على اندثارها بالكلية السباع او بحرقة النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق
والمغارب فكيف يفعل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه والجواب ان ذلك التدريج الحيوة
والالم المترتب عليه لا يستلزم ان يتحرك ويضطرب ويجزع او يرى اثر العذاب عليه والفاعل
المختار يجوز ان يحفظ على صدره من الانتشار عند اجلاسه او يجمع عليه بعد الانتشار وما
العلاق فجوابه ان التعريف في الماء والحريق في النار والماكول في بطون الحيوانات

والنفخ

والنفخ في الصور حق والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى احياء من قبورهم
لامره تعالى في امر البدن جسم ذو اجزاء اصلية هي جواهر فرد عند المشايخ وهو بعد الموت اما
ان يتفرق اجزاؤه باسرها بحيث لا يبقى جزء ان يتصل احدهما بالآخر او لا يتفرق بل الحيوة
كما دل حديث صحيح على ان عجب الذنب عنه لا يتفكك ولا يبلى وعلى التقدير الاول اما ان يبقى
كل منها او يبقى كل منها او يبقى بعض ويبقى بعض وعلى التقدير الثاني اما ان يبقى الكل
او بعض دون بعض فهذه خمسة محتملات والاجزاء الباقية هي معاده او بدله ومن
المحتملات كلها جمعا وفرادى ممكنة لم يدل قاطع عقل او سمع على تعيين احدها ولئن
كانت النصوص يؤيد بعضها فالبعث والاحياء حيوة تامة كاملة اقوى من الحيوة
الدنيوية اما بان يجمع اجزاء الاصلية بعد تباينها كلها او الكثير منها متفرقة بحيث يحصل
منها بدن عقاب كما في الدنيا بل اقوى ويعيد الارواح اليها بحيث يحصل هناك بدن
ذو روح وروح ذو بدن كما في الدنيا بعينه واما بدل اجزاء حق الى وهو الامتناع
مع ان مرادنا بالبعث ان الله تعالى الاصلية ويكون قولهم المذكور اسقاطا
اذا اجزاء البدن الثاني يخلق كالبدن الاول ولم يكن او جاز ان لا يكون من
الاول بعض اجزاء واحد فان المقصود بالخطاب والثواب والعقاب من الانسان
روحه وبدنه كلباسه فاذا اريد ان يبعث في الآخرة ويفعل به ما يراد ان يفعل
يكفي في ذلك خلق بدن له يضاهي الاول ولا يجب ان يعاد عين الاول او عين
اجزائه كما في بعض تلك المحتملات فان الذي من على قرية ان كان قد بعثه الله بعد موته
مائة عام واحيى بدنه لان الاجزاء الاصلية للبدن الاول بل من اجزاء اخر وجعل هذا البدن
الثاني على هيئة الاول وكيفيته ولونه وافعاله وانفعالاته واوضاعه وغيره الخصوصية
السابقة وارسله الى اهله واولاده وكلفه بما كان يكلف البدن الاول اياه من
الاوامر والنواهي لا يلزم منه فساد لا عقلا ولا شرعا واما التناسخ المعروف بطلانه
فلا يلزم اصلا فلا محذور قطعا بل الادلة قائمة على حقيقته اي هذا المذكور وهو اعادة
الروح الى مثل هذا البدن المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول بان يجمع في الثاني

لا يتفكك

اشتد

بعد نفيها عن الاول فمن تلك الادلة قوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى وقوله
وانظر الى العظام كيف ننشزها الآية وقوله كذلك النشور وقوله كذلك تخرجون الى غير ذلك
من الآيات المشعرة بتفريق الاجزاء دون اعدامها قال في شرح المقاصد والجواب
ان هذه النصوص لا تنفي اعدام الاجزاء الاصلية وان لم تدل عليه والحق ان ظاهر النصين
الاولين يتبعه ثم لا يقتضي هذه النصوص انحصار البعث والاحياء في طريقة التفريق
بدون الاعدام فيجوز ان يتحقق في صورة الاعدام ثم اعادة المعدومات وان يتحقق
في صورة الابدال او مع اليه على ان هذه النصوص كما يقال في الشرح معارضة
بنصوص اخر دالة على ان البعث ينبغي ان يتحقق في صورة اعدام الاجزاء منها
قوله تعالى هو الاول والآخر فان في الوجود ولا يتصور الا بانعدام ما سواه وليس بعد
القيمة وفناء ما يكون قبلها ومنها قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به
الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على وجود
الصانع وصفاته وذلك من اعظم المنافع ومنها قوله كما بدأنا اول خلق نعيده
والبدء من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق بعد افنائه لا يتصور بدون تخلل
العدم والجواب كما قال فيه من الاول انه يجوز ان يكون المعنى هو الاول وجودا
والآخر مقصودا او الاول خلقا والآخر رزقا او الاول والآخر في الالوهية او صفات
الكمال وعن الثاني المعنى انه هالك في حد ذاته لا امكانه او ميت كما في قوله تعالى
انه هالك وعن الثالث انا لا نم ان المراد بالبدء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم
بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله وبدأ خلق الانسان من طين كالابداء
من التركيب والاعادة اليه قال الشارح الاصفهاني واما الانبياء الذين
سبقوا على نبينا محمد صلعم فالظاهر من كلام ابيهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني
ولا انزل عليه في التورية كما جاء في كتب الانبياء الذين جاءوا بعده كخبر قيل
وشعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان
الاحياء يصيرون كالملائكة ويكفر لهم الحيوة البدنية والسعادة العظيمة

كما مر

ابدائه

ذلك مر

والاظهر

والاظهر ان الذكر في المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء في المعاد الروحاني
كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء وقوله للذين احسنوا
الحسنى وزيادة وقوله ورضوان من الله اكبر والجسماني في آيات كثيرة
لا يقبل التاويل وفيه نظر لان مبحث المعاد الجسماني مبحث عالي شريف يتوجه به
الطباع الى الاعمال الصالحة الشاقة وتقبلها غاية القبول فكيف يجوز ان
يخلو عبارات الانبياء عن ذكره لاممهم والقرآن يدل على عدم الخلو قال
الله تعالى الم تر الى الذين حاج ابراهيم ربه حكاية وقال الذي يتوفاكم ثم يحييكم
الى ولا يحزنك يوم يبعثون وقال حكاية يا بني انها الآية والميزان
نقل في الشرح عن كثير من المفسرين انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين
عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك فيوضع رجحان
اجر نوع العمل الحسن والقبيح على الآخر والاحوط انه عبارة عما يعرف
به مقادير النوعين من الاعمال ومزية احدهما على الآخر سواء كان له
كفتان او لا وقيل انه ملك يقابل حسنات العباد بسيئاتهم لينظر
رجحان احديهما على الآخر او تساويهما وفي شرح الصحائف وهذا
ايضا جائز وانكر المعتزلة بناء على امرين احدهما ان الاعمال الحسنة و
السيئة اعراض لا يمكن اعادتها وان امكنت فلا يمكن وزنها وثانيهما
انها معلومة الله تعالى عبث فالمراد بالميزان العدل الثابت في كل شيء او الادراك
فميزان الالوان البصر وميزان الاصوات السمع والمطعوم الذوق والمروح الشم و
الملموسات اللمس والمعقولات العلم والعقل ولذا ذكر القرآن بلفظ الجمع
وتضع الموازين القسط فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت
موازينه فامه هاوية والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال
وصحائفها هي التي توزن وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما

في مر

عين ار

وكذا مبسوط في
مشكوة وقيل يوزن
الاعمال في الصحف
ولسان وشاهين مر

الميزان الكبير واظهارا لجلالة الامر وعظم المقام واما بعث الانبياء فما فعال الدليل مبالغة
بالاعراض حتى يلزم من عدم اشتمالها عليه عبث وعلى تقدير التسليم لعل في الموزن حكمة لا نطلع
عليها الى والسؤال شفاها من حساب والمناقشة عن عمل العبد قليله وكثيره وخطيره وقطميره
وعن خواطره واعضائه حتى قال الله تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقال فوربك لنسألنهم
اجمعين عما كانوا يعملون وقال ولنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين وقال يوم
يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا ان من ذهول عقولهم وانى اعلمهم من سعة
البنية لا علم انك انت علام الغيوب وهم في ذلك الوقت صادقون ثم يعذبهم الله و
يوفقهم للجواب وقال رسول الله صلعم ما منكم من احد الا وقد سأله رب العالمين ليس
بينه وبينه حجاب ولا ترجمان وقال ليقفن احدكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حجاب
فيقول الم اجيئك مالا فيقول بلى يا رب الم ارسل اليك رسولا فيقول بلى ثم ينظر من يمينه فلا
يرى الا النار ثم من شماله فلا يرى الا النار فليتق احدكم النار ولو بشق تمرة وان لم يجد
فبكلمة طيبة وقال ابو هريرة رضي الله عنه قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيمة قال
هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب قالوا لا قال فوالذي
نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم وقال النبي عم ان الله يدني المؤمن فيضع عليه ك
ومن الاعمال الثابتة هو الوقوف للحساب قيل مدته الف سنة قيل مدته قيل خمسين
الفا وقيل اكثر وقيل اقل والظاهر انه يطول ويقصر باعتبار كثرة العاصي وقلة نور الايمان
وبالعكس وقد سئل رسول الله صلعم عن طول يوم القيامة والذي نفسي بيده انه ليخفف
على المؤمن حتى يكون اهون عليه من الصلوة المكتوبة يصليها في الدنيا ومنها حمول
شهادة الشهود والعشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود
والارض والليل والنهار والحفظة والكرام قال الله تعالى يوم يشهد عليهم السنتهم وايديهم
وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال يومئذ
تحدث اخبارها وقال النبي عم اخبارها ان تشهد على كل عبد وامة بما عمل على ظهرها تقول
عمل على كذا وكذا يوم كذا وقال عليه السلام ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا ليل
وكذا

جديد وانا فيما تعمل في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق
وشهيد ومنها حمول الكتابات بالسعادة والشقاوة قال النبي عم يكون عند كل كفة
الميزان ملك بالميزان واذا ترجح كفة الخير نادى الملك الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها
ابدا واذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها
ابدا ومنها تغير الالوان قال الله يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ
مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها حمول العرق
فانه بسبب ازدحام كل حي وحيوان في الموقف وكمال حرارة الشمس وقربها من رؤوس
الخلائق فاب تعسين وحرارة انفاسهم واحتراق قلوبهم بناء على جرائمهم وخوفهم من ربهم
تفيض من اصل كل شعرة حتى يستلزم على صعيد القيامة الى ان يرتفع الى ابدانهم على قدر
منازلهم عند الله وقال رسول الله صلعم يعرق الناس يوم القيمة حتى يذهب عرقهم في الارض سبعين
باعا ويلجمهم ويبلغ اذانهم وقال عم يعرق الناس يوم القيمة شاخصة ابصارهم اربعين سنة
الى السماء فيلجمهم العرق من شدة الكرب وقال عم تدنو الشمس من الارض يوم القيمة فيعرق
الناس فمن الناس من يبلغ عرقه عقبيه ومنهم من يبلغ ركبتيه ومنهم من يبلغ فخذيه ومنهم من يبلغ
خاصرته ومنهم من يبلغ فاه ومنهم من يطلع يغطيه عرقه ومنها حمول الخصومة ورد المظالم
المذكورة في قوله تعالى انكم يوم القيمة عند ربكم تختصمون وقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت
لا ظلم اليوم وقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخرهم ليوم تشخص
فيه الابصار مهطعين مقنعي رؤوسهم لا يرتد اليهم طرفهم وافئدتهم هواء ومن ابي ذر ان
رسول الله رأى شابين يتناطحان فقال يا ابا ذر اتدري لم يتناطحان قلت لا قال
لكن ربكم يعلم وسيقضي بينهم يوم القيمة وقال عم اتقوا الظلم ما استطعتم فان العبد
ليجيء يوم القيمة بامثال الجبال من الطاعات فيرى انه سيجيئه فما يزال يجيء فيقول
يا رب ان فلانا ظلمني مظلمة فيقول اخذ من حسناته فما يزال كذلك حتى لا يبقى له من حسناته
شيء وقال صلعم هل تدرون من المفلس قالوا المفلس فينا يا رسول الله من لا درهم
ولا متاع فقال المفلس من امتي من يأتي يوم القيمة بصلوة وصيام وزكوة ويأتي وقد شتم

الملك الاول م

ومنهم من يبلغ نصف ساقه م

بعضها م

هذا وقذف هذا واكل مال هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته وهذا من حسناته وهذا
من حسناته فان نفيت حسناته قبل ان يقضى ما اخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح
في النار وقال هم يحشر الناس حفاة عراة غرلا بهما قيل عاريا قال ليس معهم شيء ثم يتجلى
ربهم بصوت يسمعه من قرب انا الملك الديان لا ينبغي لاحد من اهل الجنة ان يدخل الجنة
ولاحد من اهل النار عنده مظلمة ولا ينبغي لاحد من اهل النار ان يدخل النار ولاحد
من اهل الجنة عنده مظلمة حتى اقصه منه حتى اللطمة وقيل وكيف وانما ياتي الله حفاة
عراة قال بالحسنات والسيئات قال في شرح المقاصد هل يظهر اثر هذه الاهوال
في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر السلامة تنزل عليهم
الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا يحزنون والاحوط ان
غيرهم يقتبسون منهم نظير اثر من هذه الاهوال لم يسلم ومنها ان بعض المقربين لا حساب لهم
قال رسول الله صلعم يدخل من امتي الجنة سبعون الفا بغير حساب والحوض حق
لما روي عن رسول الله صلعم انه اغفى اغفاءة فرفع راسه متبسما فقالوا يا رسول الله لم
ضحكت فقال انه انزلت علي انفا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فرض
صحتها ثم قال هل تدرون ما الكوثر قالوا الله ورسوله اعلم قال انه نهر وعدني ربي عليه خير
في الجنة عليه خير كثير عليه حوض عدد عليه امتي يوم القيمة آنيته عدد الكواكب وقال
حوض مسيرة شهر اي والقراء الذكر في قوله فاصدوهم الى صراط الجحيم وهو جسر ممدود
على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يرده الاولون والآخرون قال الله تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا قال في شرح المقاصد والمشهور الصراط
زعما منهم انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على النبيين والصلحاء
يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما والاعمال الردية التي يسال عنها ويواخذ بها كانه
يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر
كالمشي على الماء والطيران في الهواء غاية مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من

ارادة

ارادة كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح العاصفة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من يجري رجلاه ومنهم من يتعلق بيداه ومنهم من يجر على وجهه وفي الصحاح
ان كلا من معنيي الصراط غير مستحيل ومقبول بالتاويل الرابع امر ممكن يجوز ان يكون هو الواقع
في الآخرة والجنة والنار وما دار ان متفاوتان بالدرجات واللذات والدركات
والآلام اما الجنة فاهل تفصيل في تعضيلها على ما نطق به آيات قصاح واخبار
صحاح ان لها ثمانية ابواب متعالية وغرفها من اصناف الجوهر كلها يرى ظاهرها
من باطنها وباطنها من ظاهرها وحائطها ولبنة ذهب ولبنة فضة وترابها
درمكة بيضاء وطينها مسك وكثيبها كافور ونباتها زعفران وفيها انهار من ماء
غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه وانهار من خمر لذة للشاربين وانهار من عسل
مصفى وارض الانهار فضة وحصاها رجان وامطارها من سحاب يطرعا التسنيم
واباريق واكواب كوب من فضة مرصعة بالدر والياقوت والمرجان وكوب
غير حيق مختوم ختامه مسك وكوب يشرق نوره فيبدو من صفاء جوهره للشارب
ما وراءه وثمراتها الطيبة واطيرها شريفة ومناظرها من الياقوت الاحمر وخيامها من
اللؤلؤ الرطب الابيض وبسطها من العبقري الاخضر وعارق مصفوفة ومزابل مسبوكة
واراكك منصوبة وفرش مرفوعة ما بين الفراسخين كما بين السماء والارض وازواج
مطهرة من جنس هذه النسوان وحور عين قاصرات الطرف مقصورات في الخيام عجبات
عطرات امنات خالدات راضيات جبرات حسان كانهن الياقوت والمرجان
لم يطمثهن انس ولا جان مكللات بالتيجان يمشين في درجات الجنان فاذا
اقتالت احديهن في مشيها حمل اعطافها سبعون الفا من الولدان ومجمل هو الحها
ان فيها من السرور الخالص الابدي ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على
قلب البشر واما النار فاذن قول في هولها ان لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم
فاول دركاتها جهنم ثم الجحيم ثم السعير ثم الهاوية ثم الحطمة ثم الظى ثم الحطيمة
ثم السعير ثم الجحيم ثم الهاوية وعن ابن عباس رضه اساس النار جهنم وهي الدركة السفلى

والبنة ن

عليها استقرت الدركات وفي الكشاف ويحتمل ان يكون جهنم من ابعد النار قعرا من قولهم
بير جهنام بعيد القعر وقال البيضاوي وفي جهنم نطق ثم الحطمة ثم السعير ثم سقر ثم الجحيم ثم الهاوية
وهي الدركات موزعة على سبع فرق فالثاني لليهود والثالث للنصارى والكواكب
ان كونهم لو قوعهم في الآليات اشد واكد حيث قالوا ان الله ثالث ثلثة وقالوا
المسيح ابن الله من كون اليهود الواقعين في النبوات وكفرهم اغلظ والمراد واحد من قولهم
وقالت اليهود عزير ابن الله وقوله تعالى لتجدن اشد الناس عداوة الآية اعراضا اما الاول
فلان ذلك القول قول طائفة قليلة منهم كما صرح به واما الثاني فلانه تعالى رفق العداوة
وضعفها والبحث فوق الكفر وغلظه وضعفه وقوته فتدبر والهاوية لاحد لعمقها وجهنم
اذا ارسل الله حجرا عظيما من اعلاها لا يبلغ اسفلها الا بعد سبعين عاما ونارها قد ذكرت سبع
الف سنة حتى احمرت ثم الف سنة حتى ابيضت ثم الف سنة حتى اسودت فهي الآن سوداء مظلمة
واسكنت ارواحهم في كل جوف بعضا فاذن لها بنفسين نفس في الشتاء ونفس في الصيف
ونار الدنيا اخرجت منها ثم غسلت سبعين مرة من مياه البحر حتى طابت فيها اهلها ثم ان فيها
جب الحزن او وادي الحزن وسبعين الف واد في كل واد سبعون الف شعب في
كل شعب سبعون الف ثعبان وسبعون الف عقرب وعقاب قالوا التي ولو منزل
الدنيا لاتى اهل الارض وماء صديد يتجرعه المتجرع ولا يجاد يسيغه ويأتيه
الموت من كل مكان وما هو بميت وماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وسارت
مرتفقا وعيشا انبتوا الحا او طعاما ذا غصة وعذابا اليما وشجرة الزقوم طعام الاثيم
كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم شجرة تخرج في اصل الجحيم طلعها كانه رؤوس الشياطين
ثم ان عليهم لشوبا من حميم ولو ان قطرة من الزقوم قطرت في بحار الدنيا لافسدت على اهلها معاشهم و
حياتهم في اعناق البخت وعقارب كالبغال الموكفة تسع كل لسعة يجد المسموم حمها
اربعين خريفا ويجمل بذاقها ان فيها من الحزن الخالص الابدي ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر حق لان الآيات الا لنا قصة آدم وحواء اسكانهما الجنة
ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة فيها وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب

والسنة

والسنة وفي التفسير الكبير اختلفوا في ان الجنة التي وردت فيها قصة آدم هل هي دار الثواب
او جنة الخلد الواقعة في انهار جهنم او جنة اخرى وفي شرح المقاصد قد انعقد الاجماع قبل ظهور
المخالفين على ان الجنة التي وقعت فيها القصة هي الجنة الموعودة للمتقين وحملها على بستان
من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراد بالاجماع اجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق
الجنة دون النار وثبوت خلقها بثبوت خلقهما والآيات الظاهرة الى معنى ان الوجود
الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي يشبه العدم وقد يقال لا وجود الا للواجب لكنه قد يظهر
في مرآة الممكن فيزعم انه موجود وليس بذلك فهل من ممكن كالمرآة ذاته ازلا وابدا وانما
اذا ظهر من جانب الوجود في ممكن فهل يجب ان يستبان برفعه منه في وقت ما البتة حتى يكون
عاريا عن ذلك الوجود المستفاد اولا والصواب الثاني فالجنة والنار من الامور الدائمة
الوجود المستفاد من فلاق للعباد وبما قيل الى حجة فقد كفرت الجهمية في هذه المسألة
ومن يليها من قوله حتى ذكر في بعض الفتاوى ان من قال خدای بود وهيچ نبود
وباشد وهيچ نباشد منصف كلامه توحيد ونصفه كفر فان فيه قولا بفناء الجنة
والنار وانه خلاف النص واما ما قال المذيلية من انا لا نقول بحركات لا تتناهى آخرا
كي لا نقول بحركات لا تتناهى اولا فحركات اهل الجنة والنار ينقطع وهم يصيرون
الى سكون دائم جمود او يجمع اللذات في ذلك السكون لاهل الجنة والآلام فيه
لاهل النار فهو قريب من مذهب فينبغي ان يكون حكمها في التكفير على ما ذكر في
ذلك البعض من الفتاوى سواء ثم الطائفة وان عظم شأن بعض افرادها حيث
جعل منبع الاسلام ودار كانه ثم يشهر اتصافها بالكبر والصغر بناء على ان العبد
في جميع حالاته من شأنه ان يطيع ربه فهل طاعته في جنب عظمته فالعة حقيرة وعبادته
صغيرة وانما التفاوت بالاصغرية فالاصغرية وعلى ان الطاعة انما يحسن شأنها
ويعظم خطرها اذا وقعت في حيز القبول من الباري سبحانه وتعالى وهذا المعنى في الدنيا
مجهول في الغالب فلا وجه مع هذا الجهل ان يقال مثلا الصلوة طاعة يكبر
ولا اعتبار بالجهة التقبل تنسبها الى الكبيرة والصغيرة فذلك قليل الجدوى لا يتفرع

عيد مثل هذا الموضع الاختلاف في الصغيرة واما المعصية فهي اما الكبيرة واما الصغيرة على ما اشير اليه بقوله تعالى
وكل صغير وكبير مستطر وقوله تعالى الا صغيرة ولا كبيرة الا احصيها ويلتبس لاهل السنة ان الكبيرة هو ما نهى
وغير احديهما على من الامر بالعلم اعني مثل قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
وقوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات ما بينهن اذا
اجتنبت الكبائر وحكمه والعدالة وستدطها بالصغيرة بالى نصب الامام والقاضي وقبول الشهادة
ان شرطت واما المعتزلة فيجب ان يحفظ اصحابهم بمرتكبها وتبانين افراد الكبيرة الشدة والكد
اذ من يحبط الاعمال الصالحة ومخرجه من ايمانه ويخلد اياه في النار مع الكفار
وقد اختلفت الروايات والاقوال فيها فقال الاستاذ ابو اسحق ليس في المعاصي صغيرة
فان لم هو باول كلامه فليس بصحيح لمن لقته النفس كما قتل وقال عبد الله بن عمرو بن العاص
انها اربع لانه قال صلى الله عليه وسلم والكبائر الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين
الغموس وروى عبد الله بن عمر رضي الله عنه انها تسع الاول الشرك اي الكفر بالله بدل عليه كثير
من الايات والاخبار وهو المراد في الحديث السابق اطلاقا للخاص وارادة للعام
والثانية قتل النفس اي قتل القاتل اياها ويجوز جواز ما يراد قتل النفس النفس
فالمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك في الاول عكس ما في الثاني بغير حق خلاف
قتلها بالحق والفرق بينهما كما يستفاد من الكتب ان الاول متعلق القصاص
والدية والكفارة بخلاف الثاني فانه لا يتعلق شيء منها فالقتل على وجه الخطاء المحض
وهو ان لا يكون القاتل قاصدا للمقتول ولا يقتل كما لو زلقت رجله فسقط
على غيره او كان نائما فانقلب في نومه على غيره فمات ذلك الغير او ماتا معا كبيرة
داخلة في القسم الاول من القتل وهو القتل بغير حق وان كان القتل على وجه
العمد المحض وهو ان يكون قاصدا للمقتول وقتله بما يقتل غالبا وقيل كبيرة الكبيرة
اكبر منها فان قلت الفرق بالمذكور لا يفيد به فان مكلفا اذا قتل نفسه فهو كبيرة بالاتفاق
داخلة في القسم الاول وليس يتعلق به شيء من المذكورات قلت قد ذكر ذلك الفرق
في المثل الكثير الوقوع وهو ان يكون القاتل والمقتول غيره متغايرين بالذات في الناظر

الموضوع

الوقوع فلا اشكال والثالثة قذف المحصنة بفتح الصاد او كسرها والمحصن بالزنا وشروط
الاحصان ههنا التكليف والحرية والاسلام والعفة مع الزنا في باب الرجم فقال العلامة
عند ان صيغة ذه ست الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والزوج بنكاح صحيح والدخول
وعند الشافعي الاسلام ليس بشرط له لان رسول الله صلى الله عليه وسلم رجم يهوديا احصنها ولان صيغة
قوله صلى الله عليه وسلم من اشرك بالله فليس بمحصن والرابعة الزنا وهو في بعض كتب الحنفية
في قبل خال عن ملك وشبهة والكتاب دل ان معنى ما هو كالجنس هو ان يعلج المرأة
ذكره او مقدار حشفته في قبل الانثى خال الى آخره فمقدمات الوطء كالقبلة والملامسة
والمفاخذة والايلاج الذي هو انتفض ما ذكره واتيان المرأة واتيان البهيمة واللواطة ليست
بزنا وان الوطء في قبل المكرهة الميتة زنا فيلزم ان يوجد حكم الزنا فيه ولم يوجد فيجوز ان
يراد في قبل الانثى حية وقد ترك التقييد اعتمادا على ما سيأتي للاذكار اليه وفي بعض كتب
الشافعية ايلاج الفرج في فرج محرم بعينه مشتهى طبعا بلا شبهة فبعض اللواطة زنا فيكون
الزنا عندهم اعم منه عند الحنفية والخامسة الفرار من الزحف اي جيش المسلمين
في الغزو والسادسة السحر قال الامام الرازي في التفسير وهو امر يخيل سببه ويتخيل
على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع وفيه من الابهام ما يرى وقال الشارح في
شرح مقاصد ظهوره امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بما شرع اعمال مخصوصة
يجري فيها التعليم والتعلم وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون
بحسب اقتراح المتحدي وبانه يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه
يتعدى بمعارضته وبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه دائما يتعلق بالفسق
ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من
وجوه المفارقة وقال في بعض المواضع منه قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة وهي امر
خارق للعادة مقارن للاعتقاد والحق والعمل الصالح والتزام متابعة النبي المدعوي
النبوة واهانة وهي موكلة لتكذيب الكاذبين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان
يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ومعونة وهي امر خارق
يظهر من قبل عوام المسلمين

واتاه

حشفة

البهيمة

المرأة

مطلب

لان بعض اللواطة زنا

لا لعور

عامر

تخلصا لهم من الحبس والهوان فان قصد عامر تعريف السحر بحد جامع مانع فقد انتقض
منعه بكل من ادعى الخارق بين الاخرين اللهم الا ان يراد بنفس شريرة خبيثة نفس كافرة
فح انتقض بالاهانة فقط ولكن في هذه الارادة بحث وانتقض ايضا بالشعبذة اذا عد من
الخوارق وان لم يقصد التوبيخ بل حكاه اظهاره فلا اشكال وقال فيه من تعلم السحر وعمل
به فهو كافر ومن تجنبه او تعلمه ليرد عنه ولا يعتقد به فهو مؤمن وقال فيه معنى قوله تعالى ولكن لا
يعتقد السحر ولا يعمل به فان ذلك كفر ويستفاد من هذا الشرح ان الكفر في اعتقاد السحر والعمل
به وحاصل كلامه ان السحر نفسه كفر والساحر كافر وقد لا يكون وفيه بحث لاقتضائه
اندراج السحر مطلقا تحت الاشراك والكفر فلا يكون قسما برأسه ولكن لا يخفى ان يكون
السحر على اقسام بعضها كفر وبعضها كبيرة او ذنب غير كفر على ما فصل في ذلك التفسير ويكون المراد
بالسحر ههنا ما ليس بكفر فيكون العام مطلقا والخاص مراد والبه ينظر قول من قال حرم
السحر اجماعا ويكفر مستحله ولو قال اجماعا كفر وصف فان وصفه ما هو كفر كان يعتقد
انتساب الى الكواكب السبعة او قال افعل في السحر بقدرتي لا بقدرة الله فهو حرام وان وصفه
بما ليس بكفر فليس بحرام فان وتعليمه وتعلمه حراما لمن يجوز الى تقديم اعتقاد كفر والا كفر
والا يظهر الا على فاسق لا يظهر الكرامة الا على غيره وفيه نظر لانه ذكر في التفسير المذكور ان المحققين
قد اتفقوا على ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور لان العلم لذاته شريف وما بالذات
لا يزول الا برى الى عموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان
السحر لو لم يعلم ببعض خواصه لما امكن الفرق بينه وبين المعجزة والعلم يكون اليه معجزا
واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم
بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا والسابعة اكل مال
اليتيم ظلما والتصرف فيه لا على وجه الشرع على ما يدل عليه قوله تعالى ولا تقربوا مال
اليتيم الا بالتي هي احسن والثامنة عقوق واحد من الوالدين المسلمين ان
عصياه واذاه بضرب او شتم او غيرهما والتاسعة الالحاد والعدول عن
القصد في الحرم الى المسجد الحرام قال جار الله في تفسير قوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه

من عذاب

من عذاب اليم ترك مفعول يرد ليتناول كل متناول كانه قال ومن يرد فيه مرادا ما ولان
القصد ظلما نذقه من عذاب اليم يعني ليس الواجب على من كان فيه ان يقصد بنفسه ويسلك
طريق السداد والعدل في جميع ما يهم به ويقصده وقيل الالحاد الحرم منع الناس
عن عمارته وعن سعيد بن جبير الاحتكار وعن عطاء قول الرجل لا والله
وبلى والله وعند عبد الله بن عمر ومن الالحاد ان يقول الرجل لا والله وبلى والله
وزاد ابو هريرة عليها الكل الربوا والتلبس به على ما دل عليه قوله تعالى وحرم الربوا
اي الحلال واخذا واعطاء فيكون الكبائر عند عشرا او زاد على رأس هذه العشر
او التسع السرقة وهي اخذ مكلف خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ
عن شارع اليه الفساد من غير تاويل وشبهة والنصاب عشرة دراهم عند ابي
حنيفة وربع دينار من الذهب عند الشافعي وثلاثة دراهم عند مالك وشرب
الخمر فيكون عنده اثنتي عشرة او احدى عشرة على ما يرشد اليه عبارات الاحياء اتفق
الصحابة والتابعون في عدد الكبائر من اربع الى سبع الى تسع الى احدى عشرة
فما فوق ذلك وقال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله
عنه في ثلث وثلاثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه الآية والظاهر انه لم يرد حصر الكبائر في تلك الامور
المنهي عنها وقيل كلما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر والشدة
مثل شتم الرجل والدي رجل آخر فانه جعل رسول الله صلعم سببا
مثل شتم الرجل والدي نفسه لكونه كبيرة حيث قال من الكبائر شتم
الرجل والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه قال
نعم يسب ابا الرجل فيسب الرجل اباه ويسب امه فيسب امه او كثرة مثل قطع الطريق مع اخذ المال بالنسبة
الى السرقة والزنا ان حد الى ابلغ من حد السرقة لكن ضرره في
النفس واكاذيب رسول الله صلعم فانه فوق عقوق الوالدين قال الله تعالى

الخالص

وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله صلعم ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده
ابدا ان ذلكم كان عند الله عظيما وقال ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا وقيل كل ما توعد عليه النار بخصوصه
في آية او حديث وقيل شرط الوعيد ان يكون شديدا وفي التفسير الكبير قال ابن عباس
كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة وفي الاحياء وكان ابن عباس اذا بلغه
قول ابن عمر الكبائر سبع يقول هي الى السبعين اقرب منها الى السبع وقال من قال ما نهى الله
عنه فهو كبيرة وقال غيره كل ما اوعد الله عليه بالنار فهو كبيرة وقال بعض السلف
كل ما اوجب الحد في الدنيا والدنيا فهو كبيرة وقال البوادي في الروضة قرنها بمعصية الحق
صاحبها وعيد شديد بنص كتاب او سنة او فوق ما وقع عند التفصيل لكن العلماء اختلفوا
رجح هذا وبعضهم قال انه وهي القتل والزنا والسرقة والقذف وقطع الطريق والشرب
وترك الصلوة المفروضة والخيانة عدا من وقت والصدق وتقديمها على الوقت
بلا اعذار فقد الفرار من الزحف واكل الربوا واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين
من الصغائر وقد من الكبيرة وقال ابو طالب المكي سبع عشرة في القلب وهو الشرك
والاصرار على معصية والقنوط من رحمة الله والامن من مكر الله وتزكية اللسان
وهي شهادة الزور وقذف المحصنة واليمين الغموس وهي التي حلف بها باطلا ومطل بها
حقا وقيل هي التي تقطع بها مال مسلم باطلا ولو سواك من اراك مسلم عوضا لا
يغني صاحبها في النار والنهي وثلثة في البطن وهو شرب الخمر والمسكر من كل شراب
واكل مال اليتيم ظلما واكل الربوا وهو بعلم واتيان في الفرج وهو الزنا واللواطة
واثنان في اليدين وهو القتل والسرقة وواحد في الرجلين وهو الفرار عن الزحف
وواحد في الجسد وهو عقوق الوالدين وقيل كل عبد فهو كبيرة وقيل كل ما
امر عليها العقاب فهو كبيرة وكل ما استغفر عنها فهو صغيرة وقال قوم انها مبهمة بين الذنوب
لا يعرف عددها وعددها والسر في ذلك انه لو بينها في قوله ان تجتنبوا الله الاجتناب
عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا من الصغائر

العذر هو

التوبة هو

المخصوصة

المخصوصة عرف انه متى اجتنب عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام
على تلك الصغائر ودعاء به فصل الكبائر ايضا والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا
لم يميز الله كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يوقف على شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب
تقدم عليها الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام عليه قالوا ونظير هذا
في السر في اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان و
ساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل
ان هذه التعاليل تقتضي ان لا يبين الله في شيء من الذنوب انه صغيرة وان لا يبين ان
الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فيصير الصغيرة
معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة كما عد فيما سبق وهذا القول وقول
صاحب الكفاية ليس في محلها يناسب نزاع المعتزلة ويليق به اذ فيه رد على الجهالة فيظهر
رجح الحاكية في قوله وبالجملة الايمان والكفر متقابلان لا يجتمعان في ذات واحدة
والطاعات لا تجامع شيئا منها الكفر بل يضمحل عند وبتلاشى اثره بالاتفاق واما المعاصي
غير الكفر فيضمحل كل منها في حق الايمان ولا يبقى له اثر عند المرجئة واما عند الجمهور
فلا فالصغيرة تجامعه بالاتفاق واما الكبيرة فهي اما لا يخرج العبد المؤمن من الايمان
ولا يدخل في الكفر وهو مذهب اهل السنة والجماعة او يخرجه من الايمان ويدخله
في الكفر وهو مذهب الخوارج او يخرجه من الايمان ولا يدخله في الكفر وهو ليس بمؤمن ولا
كافر وان كان مخلدا مع الكافرين في النار اذا مات بدون التوبة وهو مذهب المعتزلة
وهذا هو المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والايمان الكفر لانه ليس في الجنة
ولا في النار كما غلط بعضهم في مذهبهم عن عبارتهم هذه اولا يخرج من الايمان ويدخله
في الكفر وهذا لا معنى له والحاصل ان السلبيين لنا والاثباتين للخوارج والاثبات
الاول والسلب الثاني للمعتزلة والسلب الاول والاثبات الثاني غير معقول لنا وجوه
الوجه الاول الى اذا كان الاقدام على الكبيرة بطريق الاستحلال والاستخفاف فان
كفر وفيه تسامح ما فان الاقدام عليها سلبي واستحلالها سلبي آخر والثاني كما سبق

للخوارج

هو الكفر دون الاول لكونه الى كسب وجود الفعل بالاختيار والعاصي المصحح في المقدورات
به والتلفظ بكلمات الكفر به وهذا القيد مستفاد من اعتبار الاختيار في المعاصي
التي هذه الثلاثة منها وبهذا ينحل الى ما لم يتحقق منه التكذيب او التكبر
كما ان الكافر المكذب المنكر لا يكون مؤمنا بشيء من افعال في الايمان لم يتحقق
منه التصديق والاقرار والوجه الثاني فاسق ان مرتكب الكبيرة بغير الكفر بلا
تاويل او مكثر من الصغائر غالبا فان لكونه مأولا غير فاسق كما اتفقوا عليه
وقد يحذف من التفسير لفظ غير الكفر فيكون عم شاملا للكفر كما سيجيء بعد اسطر
والجواب ان هذا الى آخره وان الامة اتفقوا على شيء واختلفوا في شيء آخر فالاخذ
بالمتفق عليه لا ينافي اختيار شيء من المختلف فيه فيجوز ان يكون مرتكب الكبيرة فاسقا
مؤمنا او فاسقا كافرا او مجرد ترك الشيء او اخذه لا يصلح ان يكون دليلا يعتمد
عليه في الظنيات فضلا عن اليقينيات التي قسناها فتحيث الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان العذاب مختص بالكافر لقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب
وتولى وقد ثبت ان الفاسق معذب كقوله واما الذين فسقوا فمأواهم النار
الآية ومحصول الحجة ان كل فاسق معذب لما تلوناه فكل معذب كافر
لما تلوه والجواب عند التحقيق منع كل من المقدمتين والله لا يغفر والغفران
ترك عقوبة الجرم والمشيئة لعدم المؤاخذة ان يشرك به تعالى اخذ هذا الحكم من
وهو قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك
به فقد افترى اثما عظيما وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا بل لا يغفر ان يكون به اعم
من ان يكون ذلك شركا اولا وقد ثبت ذلك بآيات واحاديث كثيرة منها
قوله تعالى والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم
من عذابها كذلك نجزي كل كفور وباجماع المسلمين قال في شرح المقاصد
الكافر اسم لمن لا ايمان له فانه اظهر فيه من اسم المنافق فاذا ان ظهر الكفر بعد الاسلام

الى صح

والمستر عليه صح

الايمان صح

فقس

يتحقق باسم المرتد لرجوعه عنه وان قال بالتعين او اكثر فقس باسم المشرك لاثبات الشريك في الالوهية
وان كان مذنبا ببعض الاديان والكتب المنسوخة فقس باسم الكتابي كاليهود والنصارى وان كان
يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فقس باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى فقس
باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي وظهور شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر
بالاتفاق فقس باسم الزنديق لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا
كما جاز ان يعفو عن كبيرة سواه بل واضح لا يجوز واما جاز الاول كالثاني لاشتراكهما في الدليل
وهو ان العقاب حق له فله ان يسقطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وان فيه تحقيقا
لغاية الكرم ونهاية اللطف وقد يرجح قوله تعالى حكاية عن عيسى وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم
هذا الجواز وهو الاقوى وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا لان المعصية الحكمة ان تقتضيها التفرقة
بين المسيء والمحسن حتما اذا وقعت الاساءة في غايتها وفيه منع فان حكمة الله تعالى قد لا يطلع عليها
في خصوصيات الاشياء بل الفعل يهيج كثيرا الى ان الحكمة في بعض منها هي هذا او ذاك ويظهر له
له بعد حين ان ليس شيء منها بحكمة في ذلك البعض بل امر آخر وربما يسمى سفيها كما ملاحظة
نفع ابعاثا تاما لا يطلع على حكمة الله في شيء فيموت ولا يطلع ولو سلم ان مقتضى الحكمة التفرقة
فلم لا يكفي التفرقة في الدنيوية من اباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه غير ذلك
ولو سلم انها لا بد من تفرقة اخروية فلم لا يكفي في التفرقة بوقوع الكافر في النار وقبل
وقوع المؤمن العاصي عليها وبانه وخروجه بعد خروج المؤمن بعدة منطاولة في الغاية
وبان الكافر لا يجاوز الاعراف او بانه يخرج الى الجنة لكن درجاته ينحط عن درجات المؤمن
انحطاطا تاما فلا يمنع من رؤية الملك الجبار او من بعض اللذات في الحور او القصور او
الاطعمة او الثمار او بوجوه اخر والكفر نهاية في الجناية اي نوع منها فيها وان كان بعض انواعه
اوسع والبعد فيها من بعض هذا مسلم وقوله لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة ممنوع وسند عدم نهاية الكفر
ودليل ثان على انه ممتنع من الله تعالى ان يغفر الكافر وهو ان الكافر يعتقد اي الكفر
فقال ان اراد ان كل كافر يعتقد حقية كفره فمم اذا الذاهب وكل شاك في حقية الايمان
كافر وليس يعتقد الكفر وحقيته وان اراد البعض يمنع امتناع غفران الكافر الشاك

اسم المرتد والمعطل وغيره

منتفيا

غير كافر بل صح

الا الى صح

الكفر

المغفرة

منه مجرى عليه ولا يطلب عليه عفوا او مغفرة ثم في بعض الكفار المعتقد المستقل للكفر فانه يجوز
ان يوجد كافر معتقد لكفره قاصدا لمعتقده اما ويكون واهما من عدم كون طريقه حقا فيطلب
العفو فاذا لم يطلب عليه عفوا او مغفرة فلم يكن المعفو عنه حكمه ثم كما في المتوسط اعلى من
يحتاج اليه ولكنه لا يطلبه منه بل هذا في الكرم والاحسان ابلغ من الانعام بعد الطلب
كما قيل صدقت منه ولم اجمله على وفر عاوده ظني فلم يخب كالغيث ان جئته وما يأتي ريبة وان
ترحلت منه لجج في الطلب وثالث وهو ان الكفر اعتقادا الابد ان اراد انه اعتقاد من يزعم
المعتقد انه اعتقاد الابد فلا يتوقع عليه مولمه موجب جزاء الابد لانه اذا كان خطأ البتة
فلا يظهر وجه الاجابة جزاء الابد وعلى التقديرين فالايجاب المذكور ثم ولو سلم جزاء الابد
يجوز ان يوجد في غير الخلق في النار فقط وقالت النهاية من ان الكفار والمشركين والمجوس
والبهود والنصارى والزنادقة والدهرية واطفال المؤمنين والبهائم والطيور يصيرون
في الجنة ترابا فليس له حجة من الشبهة ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر
منه مع التوبة وحق الندم على المعصية لكونها معصية او لكونها مبعدة عن الله او مخرجة من
طاعة او بجهة اخرى من جهات قبحها الاخروي بحيث لو انوذت لتحقق الندم فندم النادم
على المعصية لاخراجها بيده او اخلالها بفرضه او حاله او غير ذلك لا يكون توبة ومعنى
الندم اجمالا هو الاسف على ما مضى تعصبا او هو ان يتوجع النادم بل فعله ويتمنى عدم وجود
الترك كما في الماجن اذا مسه بجوهر فاستروح منه الى بعض الساعات ليس بتوبة فان قلت
اذا كان الندم التوجع على الفعل فالتوجع على الترك وتمني الفعل كما في تارك الصلوة والكافر
لا يكون ندما وهو باطل قلت كل ترك امر بالاختيار فانه بالاعتبار كف النفس عن فعل
من الافعال النفسانية فلا محذور وربما يراد والعزم على ترك المعاودة في المستقبل ان
على تقدير خطور المعصية في المستقبل بالبال والاقتدار على فعلها فمن ندم على معصية
لم يخطر فعلها في المستقبل ببالها لذهول او جنون او موت او غير ذلك بعد الندم عليه
او لم يقدر عليه فيه لعارض كخرس في القذف وجب في الزنا مثلا فهو تائب وتوبته
صحيحة ومجرد الندم ههنا توبة على ما نقل من الامام والآمدي خلافا لابي هاشم

العفو

يصرف مواجهة

لا يتعلق اصلا فلا يسمى تركا لانه متعلق

لا يسمى

معنى

فلا يكون توبة

قال

قوله العفو من الزنا ليس بتوبة وكذا سائر الذنوب ان لم

قال الحجة فان قلت فهل يصح توبة العفيف من الزنا الذي فارقه قبل طريان العفة فاقول
لا لان التوبة عبارة عن ندم يبعث العزم على الترك فيما يقدر على فعله العدم بعد لا بتركها اياه
ومن ظاهر هذا ما في المواقف ان سبب قدرته على الزنا وانقطع طمعه عن عودها اليه اذا عزم على
تركه لم يكن ذلك الترك توبة منه ولكن في عبارته تسامح لاشعار العزم على ترك الزنا بوجود العلاقة
والموجود انها مسلوبة ولو قيل اذا اقدم عليه اي على الزنا لسلبت منه فقال ولكن اقول اولا
عليه بعد العفة كشف وهو كحبوة فرز الزنا الذي فارقه ونازعه افراق وحسرة وندم لو فات
شهوة الوقاع باقية لكان حرقة الندم تمنع تلك الشهوة وتغلبها فان الرجوان يكون ذلك
مكفرا الذنوب وما جاء من تشبيه وهي واجبة لقوله توبوا الى الله جميعا او قوله توبوا الى الله توبة
نصوحا وفي شرح المقاصد ثم الصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على العاصي على الفور حتى
يلزمه بتأخيرها ساعة اثم آخر يجب التبادر عنه وهلم جرا حتى ذكروا ايضا ان التوبة من الكبيرة
ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك
التوبة من كل منها او ثلاث ساعات ثمان وهكذا وفي الاحياء اما وجوب التوبة على الفور
فلا يجوز ان فيه قال في شرح المقاصد واما قبول التوبة فواجب على الله عند المعتزلة حتى لو عذبه
العقاب بعد التوبة ظلم عندهم لكن بمقتضى العقل والحكمة على رأي الجمهور وبمقتضى الجود
على رأي البغدادية وليس ثم واجب عليه تعالى عندنا وهل يثبت القبول سمعا وعدا
قال امام الحرمين رحمه الله نعم بدليل قطعي اذ لم يثبت بذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل
في كتاب الملل والنحل قال الاشعري لو تاب تائب لا اقول بوجوب قبول توبته على الله
اذ هو الموجب فلا يجب عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين
وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فلو ادخل الخلائق باجمعهم الجنة لم
يكن ضيما ولو ادخلهم النار لم يكن ظلما اذ الظلم التصرف فيما لا يملكه والتصرف المالك
المطلق فلا يتصور فيه ظلم وبدونها خلافا للمعتزلة في غفران الكبائر بدون التوبة
وفي عدم غفران الصغائر للبعض وفي تقرير الحكم في الموضعين السلبي في الاول
والايجابي في الثاني ملاحظة الاية الى بجميعها بالصغائر مطلقا فمعنى الله يغفر الذنوب
بخصوصها

ارسالا يقدر على فعله

تخفيف ضرب

تغلبها

القبول

الندم

ويعفو عن السيئات اي يغفر الصغائر جميعها ويعفو عنها كلها او بالكبائر المقرونة بالتوبة
اي يغفر كل الكبائر المقرونة بالتوبة ويعفو عنها او بخصوصها بها ان يغفر الصغائر والكبائر
المقرونة بالتوبة باسرها ويعفو عنها ففي الاول والثالث تخصيص واحد وفي
الثاني تخصيصان قال في شرح المقاصد وهذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر
الظاهر بلا دليل وتقييد المطلق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة
لاقاويل من يعتد من المفسرين بالعرفة وتوفيقا بين الايات والاحاديث
الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يجاد يصح في بعض الايات كقوله تو
ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح
التعرض واثباتها لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمشيئة
المفيد للبعضية وكذا مغفرة الصغائر على ان تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني
تعيين شان الشرك بلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو
كبيرة في الغاية ولمسكوا الى وزعم بعضهم ان الخلف بضم الخاء اسم من الاخلاف
في الوعد لوم لا يكيف من الكريم عرفا والتفاوت في الوعيد كرم كما قال بعض الكرماء واني
اذا وعدته او عدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي ويجوز من الله الكريم الجواد الرحيم
مما اوعد في الكتاب الناطق قال بقوله انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا
وفي القول من الزحف بقوله ومأويهم جهنم وبئس المصير يجوز منه تعالى ان يتجاوز عنه
ولم يصل او لئك الاكلين نارا ولم يدخل جهنم من فر من الزحف قرأ ابو قلابة
بعضهم كل من الوعد والوعيد ما وعد به وما اوعد عليه ممكن في حد ذاته لكنه
عدم علة وقوع الوعيد اعني الذنب والسيئة بالمغفرة والعفو لقوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ويعفو عن السيئات وعدم العلة موجب
لعدم المعلول فامتنع وقوع الوعيد لا فضي الى ان الذنب واستناده فان قلت
فما فائدة الوعيدات الالهية قال التخويف لقوله تو وما نرسل بالايات الا تخويفا
والمحققون من العلماء على خلافه واستحالته لاستلزامه جريان الكذب في اخبار الله تعالى

وصريح من وجوه الاول ان الاجماع منعقد على نفي الكذب عن كلام الله
واخباره مطلقا الثاني ان ذلك ينفي قطعية دلالة الاجماع على شيء الثالث
ان هذا تبديل للقول لديه وقد قال قولا محكما وما يبدل القول لدي الرابع
جريان الكذب في هذا النص ايضا الخامس انه انشاء الوعيد وكذب انه طوائف
من الانسان كما دل عليه قوله تعالى من القرآن اصحاب النار هم فيها خالدون وانهم
احاط بهم سرادقها وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه وانهم
انه لعنت اخرتها اذا اداركوا فيها جميعا قالت اخريهم لاوليهم ربنا هؤلاء
اضلونا فاتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون وقالت
اولاهم لاخريهم فما كان لكم علينا من فضل فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون وانهم
لا يفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وانهم
لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وانهم يقولون ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فيجيبهم الله ذلكم بانه اذا دعي
الله وحده كفرتم وان يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير فتارة يقولون ناكسوا
رؤسهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون واخرى
يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل فيجيبهم فيقال اولم
نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير فتقولون
ربنا غلبت علينا شقوتنا وكنا قوما ضالين ربنا اخرجنا منها فان عدنا
فانا ظالمون فيجيبهم اخسئوا فيها ولا تكلمون فهم فيها لا يقضى عليهم فيموتوا
ولا يخفف عنهم من عذابها ابدا قال رسول الله صلعم يؤتى بالموت يوم القيمة
كانه كبش املح فيذبح فيقال يا اهل الجنة خلود ابلا موت ويا اهل النار
خلود ابلا موت النار وهو الهاوية والحشر والنار والصراط واحوالها وهذا
يجوز جريان الكذب في الاخبار الوعدية ايضا فلا يقطع بدخول الجنة وما فيها
من الحور والقصور ودوام اللذات والسرور فيلزم التفلسف بل الالحاد

والبعد من الله والانعاد منه الهداية في المبدا او المعاد ومن يضلل الله فما له من هاد وقول
الرابع الخلق في الوعد لوم لا يليق بالكريم ثم لجواز ان يكون فيه حكمة كثيرة وان لم نطلع عليها واجابوا
ان الوعد كالوعيد يتحفظ به بقاء النوع وصلاح الخلق وحسن النظام في احوال الانام
وليس فرق الاتفاق والفرق باشد من فرق الاجماع ونصوص القرآن واما نحو قوله تعالى ان الله
يغفر الذنوب جميعا فمخصص فلا يرتفع عنه الوعيد بل حتى في بعض النصوص انه ابدا
وقوله وما نرسل بالآيات الا تخويفا معناه وما نرسل بالآيات التي اقترحها قوم صالح عم
الا تخويفا من نزول العذاب العاجل كالطامة والمقدمة فان خافوا لم يقع عليهم والا يقع
او ما نرسل بآيات القرآن او الآيات الاخرى الموعد بها الا تخويفا وانذارا بالعذاب
الآخر فان خافوا في الدنيا لما يقع عليهم في العقبى والا فالوقوع لا لا خافوه يعني
لا ريب فيه وههنا ثلث مقالات الاول ان كل ما وعد الله به او وعد عليه في نصوص
القرآن الحكيم كتخليد الكفرة في النار وتلاعنهم وتعاونهم يوم يستغيثون عالم الخروج
منها وعدم اجابتهم اليه حق لا شبهة فيه لكنهم لما خاطبوا بمثل قوله انكم ماكثون
اخسئوا فيها ولا تكلمون ايسوا من الخلاص فتيقنوا انهم مالهم من مناص فتعللوا بالاعذار
وقالوا الى الاضطرار وقالوا سواء علينا اجزعنا ام صبرنا ما لنا من محيص ولم يوجد
على لذات دار الكرامة لنا ولا الى فيض تجلي دون بالعذاب وشدته بعد طول
مدته وان لم يتأ لعذابه وان عظم ثم الى ان يتلذذ بعذابه ويستغيث حتى لو هب
اليهم نسيم من الجنة استنكر حق ويعدون انه كالجعل يستطيب رائحة الورد ويتألم
من رائحة الورد فنعيم اهل النار نعيم اهل الجنة بحيث يشتهي كل من نعيم الآخر كالقشر والنخالة
للحمار والبر واللب والخبز للبشر ولهذا ورد في الحديث سيبيت في قعر جهنم الجرجير
ولا ينبت الورد والنور بمصدق ح بسبب ارتفاع العذاب والايلام معنى قوله
ان الله يغفر الذنوب جميعا على وجه العدم والشمول وصون معنى قوله ولا يخفف
عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور بل صدق صدا من حيث المعنى ايضا فان الله
لا ينقص من العذاب المقدر لهم مثقال ذرة وانما انتفى الايلام وحصل التلذذ به للعرض

السوال

الجاحظ

اشير اليه وان كان ذلك ايضا من قضاء الله وقدرته وقد روى من الجاحظ ما يوهم
حيث قال من خلد في النار لا يخلد فيها عذابا بل يصير الى طبيعة النار الثانية ان
الاشعرية قالوا كما صرح به في بعض الكتب لا عبرة بالعقل في اثبات الشرائع اصلا
فمن اعتقد الشرك ولم يبلغه الدعوة فهو معذور ومرادهم انه مفعول لا يستحق الويل
والثبور وقال الحجة منهم ان الكفرة من النصارى وغيرهم ثلث فرق فرقة بلغهم
اسم نبينا محمد صلعم وخبره ووصفه ودعواه للنبوة ومعجزاته على وجه الصدق
والصحة وهم الجاورون لبلاد الاسلام والمخالطون للمسلمين ولا عذر لهم و
لهم نار جهنم خالدين فيها ابدا وفرقة بلغهم الاسم دون الصفة بل سمعوا من
اول صباهم ان كذابا ملبسا اسمه محمد صلعم ادعى النبوة كما يسمع صبياننا
ان كذابا يقال له المقنع تحدى النبوة كاذبا وفرقة لم يبلغهم الدعوة ولا الاسم
ولا الرسم وكل من هاتين الفرقتين معذورون في الكفر والخلاف فموجب عمل هؤلاء
الاشعرية ان يخصصوا الآيات العامة الوعيدية في حق الكفرة ويخرجوا هاتين
الفرقتين منهم ويقولوا مثل قولهم ان الله لا يغفر ان يشرك به وقوله والذين
لهم نار جهنم الى وكذلك نجزي كل كفور معناه انه يفعل الله ما اوعده الكافرين
البتة بشرط بلوغ الخبر الصحيح من الرسل اياهم فاذا لم يبلغ فلا يفعل الثالثة ان
جميع الوعيدات كوعيد الكفرة بالخلود في النار والفساق بالدخول مشروط
بعدم العفو فمعنى الآيات والاحاديث العامة الوعيدية ان الامر كذلك بشرط
عدم العفو فلا كذب ومن ثمة قال ما من عام الا وقد خص منه البعض وانت خبير
بان هذه التخصيصات تعسفات في الكتاب المبين وخصوصا ما في الثالثة
فانه يجري مجرى التلاعب بالدين والاستحلال اي استحلال المعصية الثابت
كونها معصية بقطع بمعنى اعتقاد حلها صغيرة كانت او كبيرة كما هو الشفاعة
في الموحدات وبعد دخول النار ثابتة للرسل اي الانبياء والاخيار في حق
المؤمنين من اهل الكبائر والصغائر خلافا للمعتزلة وهذا الخلاف مبني على ما

من جواز بل وقوع العفو عن الكبيرة غير الكفر والمعتزلة ايا ما يدون الشفاعة عندنا و
الجواز بل الوقوع بالشفاعة اولى على ما لا يخفى وعندهم لما لم يجز لم يقع العفو والمغفرة اصلا
لم يجز ان يقع الشفاعة قطعا وفيه بحث فان العفو عن الصغائر اذا اجتنب
صاحبها عن الكبيرة جائز بل ثابت سمعا عندهم ولا يجوزون الشفاعة فيها نعم
يقولون بالشفاعة قاصرين اياها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات
وزيادة المثوبات لنا النصوص اما الكتاب فقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمؤمنات اى لذنوب المؤمنين والمؤمنات والظاهر ان رسول الله صلعم
امر في هذه الاية بالطلب في الدنيا من الله تعالى ان يغفر له ما فرط من الزلة وترك
الافضل ويغفر لامته المؤمنين زلاتها وليس فيها من الشفاعة شئ وقوله
وما تنفعهم شفاعة الشافعين وقوله حكاية عن بعض الكفرة فما لنا من شافعين
ولا صديق حميم فان اسلوب هذا الكلام الى ان تعليق الحكم والوسلبا
بالكافرين يدل عليه نفيه عما اى عن غيره من المؤمنين فيكون مفهوم هذا
الحكم السلبى اعنى عدم نفع الشفاعة وعدم وجود الشافع منتفيا عن المؤمن
فالمؤمنون ليس لا ينفعهم شفاعة وليس لا يوجد له شافع ومعلوم ان نفى
نفى الحكم اثبات له فهو ينفعهم الشفاعة ويوجد له الشافع وقوله حكاية ايضا
فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا والسابق على الذهن السابق ان الكفرة
يشاهدون في العرصات ثبوت الشفاعة في المؤمنين فيظنون ثبوتها
في حق انفسهم فيقولون فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ثم يجزمون بانه خاصة
للمؤمنين الا انهم يقولون فما لنا من شافعين واما الحديث فقوله صلعم شفاعتى
لاهل الكبائر من امتى وقوله اتانى آت من عند ربى فخيرنى بين ان يدخل
نصف امتى الجنة وبين الشفاعة فاخترت الشفاعة وهو لمن مات لا
يشرك بالله شيئا وقوله ان من امتى من يشفع للقبيلة ومنهم من يشفع للعشيرة
ومنهم من يشفع للعصبة ومنهم من يشفع للرجل حتى يدخلون الجنة وهو الى العجب

الثانيين نخ

منه صح

لا توجد صح

المعتزلة

المعتزلة مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
في موضع اخر ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة فعمم منها ونفعها للنفس البهية
العامة فقد صرح في الاية الاولى بنفى الشافعية وفي الثانية بنفى المشفوعية اى كون
العبد مشفوعا له على ان نفى احدهما للتضايف يستلزم نفى الاخر وقوله وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع اى مجاب والجواب الى اقل العفو واصل الشفاعة
الى دائرة ثبوت الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية والزلة لا بمعنى رفع الدرجات
وزيادة المثوبات في التائبين والتابعيات من المطيعين والطيعات وهذا وان
كان جائزا عقلا لكن بنظر النظر على ما اكثر عليه دلالة النصوص ممتنع فلا يثبت عندنا
الشفاعة لزيادة الثواب وكل نص يدل على ثبوت الشفاعة مطلقا فالمراد به
ثبوتها في اهل الزلات بقرائن النصوص الباقية ثم كلامه في شرح المقاصد يشعر
بان ثبوت الشفاعة لزيادة الثواب مما اتفق عليه اهل الحق والمعتزلة وانما
الخلاف في الجانبين والتعويل على ما في هذا الشرح واهل الكبائر من المؤمنين
المختلف بين عليها فيهم ثلثة مذاهب ذهب المرجئة الى انهم لا يعذبون اصلا وان
كانت كبيرة واحد منهم اخفى ما يمكن ان يكون وانما العذاب والنار والزمهرير
للكفار وذهب اهل الحق الى انهم لا يخلدون في عذاب النار او عذاب الزمهرير
وان كثرت كما ذكر بل يدخلون بالاخرة الى الجنة لقوله تعالى بالاجماع وفيه مناقشة بجواز
ان يرى جزاء ايمانه في النار ويكون ذلك بوقوعه في الدركة الفوقانى من النار او
تخفيف عذابه كما قال به المعتزلة فان عقاب العاصى عندهم اخف من عقاب الكفار ويكون
دركته فوق دركاتهم او اشفاعه بعد حين وهو خالد فيها ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات الى وايضا تقرير الدليل العقلى وهو ان الخلود من اعظم العقوبات باعتراف
الخصم وهم المعتزلة وقد جعل جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنايات به الى ولا يكون
عدلا بل ظلما وجورا فهذا الدليل النقلى لا برهان اذ يمكن منع هذه المقدمة فان كل
عذاب من الله بالنسبة الى كل شخص عدل والمقدمة الاولى فان نفس الخلود في النار

مطلب الاعتقاد بالمرجئة جهلهم لا يضر الايمان وان كانت كبيرة

ليس بانظم العقوبات بل يجوز ان يسلب العذاب في الاخرة عن نار جهنم فيكون بردا وسلاما
لاهلها كما في ابراهيم عم وجزء الخلود فيها لا يكون عقوبة بفضلا عن كونه اعظم العقوبات وذهبت
المعتزلة الى ان كبيرة واحدة او صغيرة كثرت نظرة من اخر او اكل لقمة من الربوا يخرج
بين طامات مائة سنة او قوية او كثيرة حتى قال بعضهم ان من سافر لامه من هو شر من الفعل
الزنا وقد وان سارق الجبة فاسق مثلي من الايمان اما النظام وبعض اتباعه فقالوا بالجزء
ان من خان في مائة وتسعة وتسعين درهما بالسرقة او الظلم انفست بذلك حتى بلغ
خيانة نصاب الزكوة وهو مائتا درهم فصاعدا فح يفسق وكذلك الزكوة مات بلا توبة
الى ولنا الثواب فضل منه والعذاب والعقاب عدل ان غير وجوب عليه ولا استحقاق الاعمال
من العبد ومحصول المنع انه لا يجب على الله شيء الا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية
ولا يستحق العبد بنفسه عوضا وجزاء الطاعة والمعصية والجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا
اي معتقد القتل مستحلا اياه وان من كسب الى سيئة واحاطت به خطيئته مستحلا
لذلك الكسب على الاحاطة فهو كافر للاستحلال كما مر في قوله ولهذا باول النصوص والايمان
في اللغة هو التصديق المطلق قال في شرح المقاصد وذلك شهادة النقل عن ائمة
اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر بيانه بوجهين الاول ان
النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل الثاني ان الايمان لكونه اول
الواجبات واساس الشرعيات كثير وقوعه في الكتاب والسنة وخطاب العرب به خاطبه
العامة والخاصة من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانتظار ولم يكن ذلك من الخطاب
بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به فبينه رسول الله صلعم وفصل في حديث
الليلة بعض بيان وتفصيل وذكر فيه لفظ يؤمن تعويلا على ظهور معناه عند الكل ثم
قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما
وارشادا بل تلبيسا واضلالا ثالثا نعم لو قيل انه في اللغة بمطلق التصديق وقد نقل
في الشرع الى التصديق المخصوص ولو بتخصيص الامور المصدق بها فلا نزاع وهو
حذف اي اذعان حكم المخبر بخبره لا يخ عن واحدي فالذي وهو ان حكمه يستلزم من التكرار

مع قوله

مع قوله بل هو اذعان اه وجعله اي حكمه او المخبر به التفكيك بين الضميرين في المرجع
صادقا وقد مر ان الصادق كالكاذب يتصف به المخبر وضده وحكمه المؤمن بهذا
المعنى يجوز ان يكون كافرا حاصل من الامن كان بالتشديد حقيقته امن به امنه من
التكذيب له والمخالفة اياه وانما اختار كلمة الظن لاحتمال امرين احدهما ان يكون
من الافعال للقلوب اي صار ذا امن من يكون مكذبا بالاستعدية كما قرر وثانيهما ان
الامن كما يكون للتكذيب قد يكون من الخوف والاخافة وهو غير ما فعلى من به امنه الخوف
واسم الله المؤمن ظاهر الورود في هذا المعنى يعتبر باعتبار معنى الاذعان والقبول
باللام قليلا كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا ان يصدق ومذعن وباعتبار
معنى الاقرار والاعتراف كثيرا كما في قوله تعالى والذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون
بما انزل اليك وما انزل من قبلك ان الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون
قوله صلعم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث هذا في تعريف وقد استعمل
اللفظ مع الجارين في قوله تعالى يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين وذكر في الشرح ان
الايمان في التحقيق عائد الى اخذ الشيء صادقا والصدق ما يوصف به المتكلم
والكلام والحكم فلاجل هذا يقع تعليقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت
بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول اي
بانه مبعوث من الله صادقا فيما جاء به وامنت بملائكته اي بانهم عباد الله المكرمون
المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا
شركاء له وامنت بكتبه اي وكلامه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما يتضمن
من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان
الخير والشر بتقدير الله ومشيته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف فان قلت
فقد فرج تعليق الايمان بما كان عاد اليه من ملاحظة الصدق في احد المعاني الثلثة
المذكورة كما في الايمان باليوم الاخر مثلا قلت لم يخرج فان كل شيء مؤمن به انما يجب
على العبد الايمان به اذا اخذ من صادق كالرسول والكل والله فقوله ان اليوم الاخر
كائن البتة

مثلا حصل له من الرسول ومن تلفظ به مثلا فيجوز ان يلاحظ فيه الصدق في احد المعاني
وملاحظة الكينونة المذكورة لا تنافي ذلك والحاصل ان تعليق الايمان بالشيء قد
يكون بمجرد اعتبار احد المعاني الثلثة وقد يكون باعتبار شيء آخر معه ولذا يتفرع ويتبع
هذا التعليق تفاوت كثير فتدبر ومنها اشكالات الاولى ان التصديق تفعيل و
معناه ان يقع بل يدفع في القلب نسبة الصدق الى المخبر ولو لم يذعن له لم يقبل اياه
كما ان التكفير ايقاع نسبة العبد الى الكفر سواء كان على سبيل القطع بكونه او لا
فالايمان لو كان عبارة عن التصديق بهذا المعنى لزم ان يكون الكافر الذي وقع
في قلبه صدق رسول الله صلعم مؤمنا من غير اذعانه بخبره وقبوله اياه ولا قائل به وجوابه
ان ليس حقيقة التصديق ان يقع او يوقع في قلب المصدق به نسبة الصدق الى المخبر او المخبر
اياه بل هو اذعان له وقبول لذلك فلا يلزم من ذلك الكافر المخبر الذي عن مؤمنا فلا اشكال قال
في شرح المقاصد فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتفريق
بذلك من اكابر الصحابة وعلماء الامة وارد في قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان
امكنت مناقشة في تقريره فافرادهم لا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير
فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا المواقعة على من قال بذلك من المتاخرين ونسبوه
الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كانه زعم اولا ان
التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء ثم لم يكتف على من قبله من
الاذكياء واعترف بانه انما اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من الهوس وان
السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وما ورداشتن وپذيرفتن
وراست كوى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة بحصولها للبعض الكفار فان منهم من
كان يعرف الحق ولا يصدر به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها

واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى صلعم لقد علمت ما انزل
هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فالتصديق غير المعرفة والعلم كما
هو المذهب فيما وبفرض ذلك الى نسبة تفاوت من الزمان وكثير من السلف
الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاحتراز على انه لا بد من امر زائد وراء التصديق
والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين الانام مشهورا الى حد
الانام مذكورا وتجري الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص
انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لاحظ لاهل التصديق دون
دون التسليم من الايمان وربما يرى الواحد عن الفريقين وجملة القبيلتين بشيء
من احد اللفظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر
في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم يخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا
الاذكياء من ابناء الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تعنيف الناس وتجهيل
الخواص حتى استفتوا في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة
من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده مهوسو تحقيق الايمان
مع انه اذا تحققت مبعض منازعاتها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك
من امور قصدتها صلاح الدين وجمع الجاحدين كلها آلت الى ما آلت واضفت
الى ما افضت لانه ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ولا عليه فانه
بذل الجهد واحيا مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل
اليقين واعلى درجته يوم اللقاء في عليين انتهى وقد علم من هذا ان ذلك المحقق
مهوس آخر في مسئلة الايمان اشكال اول وهو ان التسليم امر زائد على التصديق
وثاني وهو ان لفظ التصديق ينبغي ان يهجر في الايمان ويختار بدله التسليم
وثالث وهو ان تحقيقات الايمان وتدقيقاته انما يعتبر في التسليم فوقع من
ذلك كثير من العوام بل الخواص اشكال رابع وهو ان التسليم والتصديق معنيان
قد يفترقان بحيث يوجد مصدق لا تسليم له وهو كافر غير مؤمن فافترق الناس

فريقين مو

فريق مشبهة وفريق مخالفون فوقع بينهما مشاجرات واشكالات أدى بعضها العقلي وبعضها
الصناعي حتى الى الامر الى تكفير بعض رؤساء الدين والمهن من المحققين وجواب
جميع هذه الاشكالات وحلها بالقطع بان المقصود بالتصديق والتسليم واحد
وبان التصديق بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله حيث
فسر التصديق بالتسليم واشار اليه امير المؤمنين على ره حيث قال والتسليم تصديق
فالسابق بينهما بشهادة كهذين القولين ثابت واشكال آخر وهو ان التصديق
هو فعل من افعال النفس كما ذكر بعض المشايخ والمحققين وسيتقل منه فيما
يجيء ولذا جاز ان يكون مامورا به واما التصديق المنطقي وهو قسمي العلم القابل
للتصور فهو كيفية ومقسم من مقولة الكيف وليس باختياري ولا مامور به و
التصديق من الكيفيات التي لفظ احد يقع الغلط بان نقل التصديق اللغوي المعتبر
في الايمان الشرعي الاختياري بالتصديق المنطقي الذي لا اختيار للمصدق فيه
وجوابه ان يقال التسليم والتصديق اللغوي المعتبر في الايمان الشرعي هو المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المنطقي الكيفي القابل
للتصور حيث يقال اي يقول الميرانيون في اوايل الميزان اي المنطق ثمان
فنا اذا ذكر فاجعله مذكورا حكما مظهرا وجهان من الرجوع كما في صرح بذلك شيخهم
ابن سينا واما الاول كان الايمان التصديق والتصديق الادراكي والعلم
والكيف فهو يكون امرا غير اختياري فلا يجوز التكليف ولا الامر بفعله واكتسابه
فتسمع جوابه واشكال آخر وهو ان التصديق لو كان هو الاذعان
والقبول كما لكفار الذين صدقوا بما جاء به صلعم من عند الله واذعنوا له وقبلوا
اياه فيلزم ان لا يكونوا كفارا بعد الخلق وحله ان هذا المعنى لا يحصل الكافر وهو
سلم انه حصل لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا
من فعل وقول من امارات التكذيب والانكار والشرك باب الردة والتكفير
من هذا القبيل وقد يقال الحق الامام ابي حنيفة نص على ان المؤمن لا يخرج من الايمان

انا سو مو

العدلين مو

بعد مو

الميرانيون

الا من الباب

الا من الباب الذي دخل منه فيه والدخول فيه باقرار اللسان وتصديق بالجنان
فما كانا باقيين بحالهما فالايمان قائم فلا يكون المؤمن بوضع فلنسوة المجوسي
على راسه مالم يتغير اقراره وتصديقه وقيل يكفر به لان علامة الكفر والنجس والاستدلال
بالعلامة والحكم بما دلت عليه مقرر في العقول والشرع فان وجود الصانع واتصافه
بصفاته انما علم بالعلامة وهي العلم وحدوثه وقد قرر الشارع ذلك في شريعته حيث
قال فلكيا من شاهد من اهل زليخا ان كان قميصه قد من قبل فصدقت
وهو من الكاذبين وان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين فلما
صدق بجميع ما جاء به النبي صلعم واقر به وعمل ومع ذلك وضع فلنسوة المجوسي
على راسه بالاختيار او شد الزنار على وسطه بالاختيار يجعله مطلقا كافرا وقيل
لا يجعل الواقع كافرا اذا لبسها لان البقع لا بعطية اللبن الا بلبسها واما اذا
لبسها لدفع البرد فالمختار انه يكفر لان دفع البرد يمكن باللبس بعد التمزيق ولا
يجعل الشاد كافرا اذا شد ودخل دار الحرب لتخليص الاسارى ولو لم يشد على
وسطه حبلا فقال هذا زنار فقيل لا يكفر والجهول انه كافر وتحقيق هذا المقام
على ما ذكرت بعض انك اذا تحققت ما تلوناه عليك في هذا المقام وجزمت بانه حق
لا داعي له ايقنت بفساد البطلان وذهنك المشرك في حل اسوله وشبه قادحة
في سوء المنهج والحق الابلج فذلك التحقيق وما يتفرع عليه من الاشكال المذكور
سهل لكل الطريق ان الكثير من الاشكالات الموردة في مسئلة الايمان وههنا
تنبيهات الاول ان الاشكالات المذكورة موردة في المفهوم الشرعي من لفظ
الايمان وتحقيق المقام قد وقع في المفهوم اللغوي منه ثم ان هذا التحقيق
انما يكون مسهلا لسلوك طريق حل اشكالات بتوجيه الى ذلك الشرعي لان
اللغوي بتمام ماهيته معتبر فيه وانه اخص مطلقا من اللغوي ودفع الاشكال
من الاعم من حيث انه اعم يكون دفعا له من الاخص الثاني انا قد حررنا الاشكالات
بتجهيل مسئلة الايمان وندفع بتحقيقه لهذا الحل فان كانت مما اورده القوم

الواقع ل

حل مو

من قبلنا مو

بالفعل لو او كان معنى الورقة في عبارة ما من شانه ان يورد سواء اورد ذلك لا ذاك او لا
ما يراد هاوقل في هذا المقام انا قسه منى لبعض الحسنات والانعام واما تلك الاشكالات
الاخرى الجمة المعينة عنها والمبهمة فلا اجد ماخذها من الدفاتر والكتب كما مطار ليلة
ديجور وتحتس ولا يشاهد السمب ولهذا الا اقتدر على ازالة ذلك الابهام
بالكشف والاعلام ووسم كل من استشكل في ملة الاسلام بعلم من الاعلام وهو
تعيين المورد المنكر وتشخيص الرئيس المسلم المكفر فاني يتاتى لي الهدم والاحكام في الاحكام
والنقض والابرام ولو حصل لي ما حصل للشارح من الكتب الفاخرة وملازمة طلاب
علوم الاخرة والمطالعات الحقوق المنزلية هو المراجعات المتتالية لقلت وعلى الله
التعويل في كل مؤلف على وجه التمثيل هذا ثانيا نشير في خواتي كلمة شرط تكرير كما في آذ
الصريح راع لبث حيا كان منتبه وجاريا معاني فنون العقل حتى كلمة بالصاع
صاع سواء اوف حقيقة معنى التصديق في اللغة وعرفا له واحد فيها وفي المنطق
والشرع فاعلم ان الايمان في الشرع قد اختلف الاراء في انه اسم لفعل القلب فقط او
لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او لفعلهما وفعل سائر الجوارح
جميعا قال في شرح المقاصد وهذه طرق اربعة فهو على الاول تصديق النبي
صلعم فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال
كوضع الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما لا يلاحظ
اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة
او حرمة الخمر عند السؤال او عند الخطور بالبال كان كافرا هذا هو المشهور
وعليه الجمهور او معرفة ما ذكر وهو مذهب الشيعة وجهم ابي صفوان وابي الحسين
الخياط من القدرية وقد يميل الاشعري اليه وستوفى الفرق بين المعرفة والتصديق
وعلى الثاني الاقرار بحقية ما جاء به النبي صلعم من غير اشتراط ما سيجيء في صبر
الانكار واظهر التصديق باللسان فهو مؤمن الا انه يستحق الخلود في
النار ومن اصر التصديق بحقية ما جاء به ولم يتفق منه الاظهار والاقرار

لم يستحق

لم يستحق الجنة والى هذا ذهب الكرامية وقد يشترط معه معرفة القلب بتلك الحقيقة
حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا لان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل
من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري والى هذا ذهب الترقاشي
وقد يشترط معه هي والتصديق بها مقامان الاقرار الحالي عن هذه المعرفة و
التصديق لا يكفي ايمانا وعند اقترانه بها يكفي الايمان هو الاقرار فقط والى هذا ذهب
القلانسي وعلى الثالث تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند
الله اي في جميع ما اشتهر كونه من الدين بالحقيقة السابقة اجمالا اي من حيث الاجمال او على
اجماليا او مجملا او تفصيليا اذا لوحظ مفصلا كما مر وانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان
ولا يخفى ان درجة في هذه الكفاية عن الايمان التفصيلي وان كان الايمان التفصيلي كما سيجيء اقوى
وازيد منه فيكون اسلم من نظر الشبهة والشك والتشكيك الله وينبغي ان يكون ثوابه اكثر
واعظم فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته السبوتية والسلبية غير الوحدة ليس
بمؤمن لغة باعتبار وحدته والتصديق بها ولا شرعا وان لوحظ تصديقه بوجود وصفاته
فهو لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع فهو مؤمن وكافر لغة من وجه دون وكما مر غير
مؤمن شرعا مطلقا والاقرار باللسان بان ما جاء به حق عند الله وعليه كثير من المحققين
وهو المحكي عن ابي حنيفة وكثير مما يقع في عبارتهم مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم
وتارة الاعتقاد الا ان التصديق ركن اي امر داخل في الايمان بناء على انه التصديق والا
قرار معا لا يحتمل السقوط اصلا اي سواء ناب مناب ثالث ولم ينب والاقرار ركن قد
يسقط في صورة الخيانة كالاخرس فان اشارته نائب مناب اقراره وفي صورة عدمه
كالمكره في حالة الاكراه والميت في حالة الموت فان قلت فاذا سقط الاقرار يبقى
التصديق عين الايمان ونفسه باعتبار حالتين مختلفتين فهو ركن وعين باعتبار
كان الاقرار ركن ولا ركن باعتبارين فمن نظر الى ركنيته وحكم بانه ركن من غير حصر
في الركنية كما اختار فلا كذب في كلامه قطعا فان قيل قد لا يبقى التصديق كما
للنائم في حالة النوم والغافل في حالة الغفلة والمتحير في حالة الحيرة وكل منه مؤمن فالتصديق

او الوحظ الكون بمجملا

بيقين

دين فلا يكون ركنا من
الايمان كما اختار حقت
سهنا فاذا قيل يكون
التصديق جزء الايمان
ونفس

ركن يحتمل السقوط ايضا علت التصديق باق في القلب فلا سقوط له منه اصلا والذهول انما هو
عن حصوله حكم من معرفة او مكذب لم يعرف تصديقه او تكذيبه انه مصدق او مكذب او فرق
بين حصول الشيء في النفس بذاته وهي حصوله فيها بصورته كما مر ولو سلم انه غير باق بناء على ان
العرض لا يبقى زمانين او على ان الصورة العلمية التي التصديق فيها ينفسخ وتنتقل في الذهن
والقلب نفسه والشارح الى ما يفاده وهو نفس الكفر والتكذيب او علامة التكذيب والتحقيق
ان تصديق القلب وجود للمؤمن به من تحققه فيه او في خزانته ولا يسلم ان العرض غير باق
فالتصديق في المؤمن لا يحتمل السقوط اصلا وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب
واما الاقرار او ما ينوب منابه كاشارة الاخرس شرط لاجراء الاحكام على العبد المؤمن في
الدنيا من الصلوة عليه وخلفه في الدفن في مقابر المسلمين ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض
لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان
لاتمام الايمان فانه يكفي فيه مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره وانما اشترط ذلك لان حكم المؤمن و
الكافر مختلفان في الدين غالبا والتصديق بالقلب امر باطن لا يمتاز فيه المكذب الا بعلامة
في الظاهر وذلك هو الاقرار او نائبه فمن صدق بقلبه ولم يقر وهو قادر او لم يقر وهو عاجز حتى مات
مؤمن عند الله على هذا المذهب ومن ما سبق عليه الحكم يكون مؤمنا في الدنيا على ما من المذهبين
ومن اقر بلسانه او اشار ولم يصدق بقلبه كان منافقا فيما بينه وبين الله على المذهبين والمنصوص
بظاهره مفهومها معانيه لذلك حيث قال الله تعالى الذين ولو كان الايمان امرا يرد بعضه
على القلب وبعضه على اللسان كان لا وجه مقبولا في النفس ان يذكر مع القلب اللسان ولما كان
القلب اشرف وذكره وذكر ما يرد عليه احسن والطف وكانت الكتابة والاطمينان
والتثبت معه اوقع لم يتعرض النصوص ادلة على ان الايمان هو الوارد على القلب فقط و
لذلك قال معانيه واما قوله صلعم حتى شققت عليه فانما يدل بظاهره على الايمان يتحقق
بانتفاء التصديق وهو اجمع عليه الفريقان لا على انه التصديق وحده كما قال به الشارح فالاولى
تركه هنا وعلى الرابع تصديق بما ذكر بالجنان واقرار به باللسان وعمل بالصالحات
بالاركان واليه ذهب الخوارج والمعتزلة ومن ذكروا منهم مالك والشافعي والاوزاعي

لكنهم

لحظة ثم تبادر منها الى الخزينة
فلا تكون حاصلة في القلب
مرمر

لكنهم اختلفوا في العمل وتركه فقالت الخوارج والمعتزلة تارك العمل خارج من الايمان ثم
اختلفوا فقالت الخوارج داخل في الكفر وقالت المعتزلة غير داخل فيه وقد مر
هذان ثم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك
المحظورات وعند ابي عبد الله وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة
الا ان الخروج عن الايمان موجب لدخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون
مذهبا لعاقل وقال الباقون تارك العمل غير خارج عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة
اما ابتداء واما انتهاء وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينقص الشيء اعني الايمان بانتفاء
ركنه اعني الاعمال ويجيء بدخول الجنة من لم ينقص بعدهم ما جعل اسما للايمان شرعا وسيجيء الاشارة
الى ان ذلك الاشكال غير داخل في الايمان لوجوه الاول ما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق
والادلة تدل على الشق الثاني ان النص والاجماع منطبقان على ان الايمان لا ينفع عند
معاينة العذاب في آخر العمر وسمي ايمان اليأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق
والاقرار اذ لا مجال للاعمال وفيه نظر اما اولا فلان العمل يجوز ان يكون جزءا من الايمان
محتملا للسقوط فيسقط في حالة اليأس اي شدة العذاب مع سقوط الاقرار في الخرس والاكراه
عند من يجعل ركنا واما ثانيا فلان الايمان الشرعي من شروطه ان لا يكون في وقت رؤية
اليأس فلا ينفع حال معاينة العذاب الالهي وشدته اذا عوين الحال العذاب وشوهد
العقاب فلا ايمان شرعا وتسمية التصديق والاقرار عند تلك المعاينة ايمانا تعسف
سلاح حيث يتطرق بعدم الكفاح ولا يلزم ان يخلد بعض المؤمنين في النار وليس هذا
مما يرتضيه واحد من اهل السنة ويختاره فيه بحثان الاول ان الله تعالى اوا
بانسانا لم يكن ينفعهم ايمانهم فلما اوركه الغرق الآن وقد عصيت وليست التوبة
للذين يعملون السيئات حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا
مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم الموت الآيات فهذه قد دلت على ان للمكلف وقتا
في آخر عمره ونهاية امر لا يقبل الله فيه توبة من الكفر وما عداه من سائر المعاصي وذلك
مع عدم وقت دل دلائل اخرى على ان توبته من كل معصية في غير هذا الوقت من الذنوب

التوبة السابقة عليه مقبولة عند الله بفضله فمعنى قوله وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده يقبلها في كل وقت من جميع الاوقات الا في ذلك الوقت او فيه جمع بين
الادلة وقد عبروا عن ذلك الوقت في النظم بوقت ان راى بأس الله وادركه الغرق
وحضره الموت وجاءه واتاه ومآل الكل الى واحد واختلف في التعبير عن ذلك الوقت
فقيل وقت احتضار وقيل وقت نزول سلطان الموت به وقيل وقت غرغرته قال
رسول الله صلعم ان الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر فثبت ان البأس وتوبة البأس
لا يقبلها الله توبة الذين قد خلت في عباده بل الايمان والتوبة بالحقيقة
في ذلك الوقت لانتفاء الشرط وقيل توبة البأس مقبولة لا ايمانه لاطلاق قوله
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وفيه نظر ولان الكافر اجنبي غير عارف بالله و
صفاته والمؤمن الفاسق عارف بحالها حال ابتداء وبقاء والبقاء اسهل
فيقبل توبة تائبه دون ايمان بأس الكافر ولان شفاعة غيره يوم القيمة مع الله
ومآل البأس مقبولة في حقه فتوبته التي هي كشفاعته مقبولة فجاز الحكم على تلك
بل قبول هذه اولى لانه لا شفيع له في هذا الوقت غيره بخلاف يوم القيمة لكثرة
الشفعاء فيه ولقائل ان يقول كل من هذين الوجهين مع ضعف مقدماته لا يعارض
القواطع المذكورة الدالة على ان توبة البأس غير مقبولة الثاني ان توفيق التوبة مثل
توفيق من تعارض الايمان على المذاهب منتفي منعا لما وقع البأس ورؤيته
يحتاج الى زيادة قيد آخر اللهم الا ان يقال لا حاجة بنا الى التعبير عن ذلك القيد
لان مزيد اذى مسكة من العقل يعلم ان كلا من الايمان والتوبة حالة تكليفية والعبد
اذا عاين البأس واشرف على الهلاك وجزم بان سلطان الموت يدركه البتة فقد
خرج من التكليف الا يتصور منه ولا تكليف مع قرينة العقل يكفي في اخراج ما في
وقت البأس من التعارض فلا اشكال الثالث انه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف العمل على الايمان والعامل على المؤمن نار حريقا وتارة ضمنا كما في قوله تعالى
ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وفي قوله صلعم

في جواب

في جواب من سأل من افضل الاعمال ايمان لا شك فيه او جهاد لا غلول فيه او حج مبرور مع القطع بان
المعطوف يقتضي التغاير وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه فهل حمل الايمان في الكل معطوفا عليه
اشارة الى اصالته وفرعية العمل ولمن يحسن جمع الاصل مع الفرع وجعلهما شيئا واحدا مسمى باسم واحد
الا اذا اقتضاه مقتضى والاستقصى الرابع انه قد ورد في الكتاب جعل الايمان شرطا صحة الاعمال
كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط
كما لا دخول في العكس ايضا وانما قلنا ان المشروط لا يدخل فيه لانه لو دخل لكان الشرط مركبا منه
ومن غيره والشرط المركب كل من اجزائه شرط للمشروط فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وهو ممتنع
فان قلت فقد ثبت ان الايمان شرط لكل عمل وصحته وقد دل بعض الاقرار على ان بعض
الاعمال شرط الايمان كقوله صلعم لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده وولده و
الناس اجمعين وقوله لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنون حتى تحابوا وقد دل على
كون الحب والتحاب علامة قوله صلعم الاعمال الحب في الله والبغض في الله فيلزم الدور
قلت في الظاهر ونفي شرط الصحة كل عمل شرعا ويجوز ان يكون بعض الاعمال وكلها
شرطا لحسن الاعمال وكمال اشراف نور وجود الصحابة وظهور فلاحهم الخامس انه قد ورد
اثبات الايمان فيما لم يترك بعض الاعمال كما في الوصية حديث رغم انف ابي ذر وفي قوله
صلعم من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله
ورسوله وابن امته وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة والنار حق ادخله الله الجنة على
ما كان من العمل وفي غيرها وهي في قوله وان كان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الى كثير من الآيات
والخوارج لا يعلمون ذهبوا الى ان الايمان يطلق على معنيين احدهما الاصل والاساس
في دخول الجنة وهو التصديق وحده او هو والاقرار معا وثانيهما
الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق والاقرار والعمل جميعا على ما
اشير اليه بقوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا انها اي الطاعات ركن من
الايمان بحيث يخرج تاركها من الايمان بالمعنى الثاني ولا يخرج عنه بالمعنى الاول

اي لا يخرج عن حقيقة الايمان واصله واساسه كما هو مذهب الشافعي ومالك والاوزاعي وغيرهم
فلا يصدق على من صدق بما ذكروا واقر به عندهم انه كافر ويصدق عليه انه مؤمن ويسمى مؤمنا
بمعنيين المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا ينقص عند ابي حنيفة واصحابه وامام الحرمين
وكثير من العلماء خلافا للمعتزلة والاشاعرة والشافعي وكثير من العلماء حاصل من انه
المصدق بالذي بلغ حد الجزم والاذعان اه ولقائل ان يقول ايمان المقلد عند ابي حنيفة
وجميع الفقهاء وكثير من العلماء صحيح معتبر خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
والمعتزلة سيأتي الكلام في شرح مقاصد ان شاء الله تعالى من قال لا بد لكل مؤمن من ان يبني
اعتقاده في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير منه وعلى مجادلة
الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور من الشيخ المذكور حتى حكي عنه ان من لم يكن كذلك لم
يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري
مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال
فيعذب الله منه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه
لا يكون مؤمنا على الكمال في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا يدخل
غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر ان الخلاف معه على التحقيق وبالجملة لا يقطع ايمان المقلد عند
طائفة عظيمة كالحنفية مثلا ومعلوم ان المقلد ليس بجازم فيما اعتقد به تقليدا ولا على يقين منه
البتة بل هو ظان فبعض الايمان ظن وبعض يقين ومعلوم ان اليقين زائد والظن ناقص
فلا يتصور الجمع بين صحة ايمان المقلد ونفي زيادة الايمان ونقصانه وهذه الطائفة هي التي
ان جمعوا بينهما فانما يجمعون بين النقيضين وانما غالوا في تحرير مرادهم ان حقيقة الايمان لا يزيد ولا
ينقص بناء على ان ثمراته والنوال واثاره وبروزه يزيد بزيادة الاعمال وينقص بنقصانها
وههنا معارضة ومن ان لنا اخبارا تدل على زيادة الايمان ونقصانه قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته
زادتهم ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا ومن ابن عمر رضي الله عنه
قلنا يا رسول الله هل يزيد الايمان وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار عمر رضي وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة

لما صح

فان

لما يتم

لم

يرجح

يرجح به وجوابها على الوجه الاول ان مقال الآيات الى وهذا الازدياد والنقص في الايمان يتصور
في عصر النبي صلعم وباعتبار النسخ والانساء على ما دل عليه قوله ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها وباعتبار جانب الوحي كما ذكر وليس كلامنا فيه ولا هو متحققا
ولا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام على ما هو المبحث فان الايمان في هذا الزمان لا يحتمل الزيادة
والنقصان على ما دل عليه البرهان وحاصل الجواب منع دلالة الآيات على ازدياد الايمان
ونقصانه الذي هو النزاع فيه وفيه نظر وتوجيه الكلام على الكيفية الاخرى من الجواب
بان يقال ان اريد بان النوع المذكور من الزيادة والنقصان الواقع في تفصيل الايمان
لا يتصور في غير عصر النبي صلعم لكن يمكن ان يوجد فيه نوع آخر من الزيادة والنقصان يتصور
في كل عصر فان الاطلاق الى والاضافة الى الايمان التفصيلي اريد من الايمان الاجمالي فهذا قريب
فان من قبول الايمان للزيادة والنقصان في كل مكان وزمان وان اريد ان مطلق الزيادة
والنقص لا يوجد في الايمان في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم فالمقدمة ممنوعة ومستند مانع
من زيادة التفصيل ونقصان الاجمالي مع كون كل منهما ايمانا وانت خبير بان هذا
النظر وان كان مشتملا على احكام صادقة ممكنة غير موجه لان موجب المعارضة على ما اشرنا
اليه مانع ولا منع عليه ولا سؤال متوجه عليه واما المعارضة بالخبرين فجوابها انهما ظنيان
فلا يفيدان القطع وهو المراد واما ان الثبات والدوام الى الموت تقريره بوجه لا يطابق
الشرع هو ان الاعراض ما يبقى على ما هو غير مذهب الجمهور والايمان عندهم ان الثابت
الدائم والا دوام فالا دوام زائد ثلاثة وحاصله انه يزيد بزيادة الزمان لمن طال عمره
مع ايمانه وينقص بنقصانها لمن قصر عمره فايمان الاعمر فيه ازيد وتقريره ثان مطابق
له هو ان الايمان عرض ولا شيء من العرض على ما هو المشهور يبقى الابد والامثال فلا
مؤمن زاد في ايمانه عمره زاد ايمانه عددا وان انتقص انتقص عددا وليس شيء من التقريرين
يحتمل ان يقع جوابا عن المعارضة بالخبرين وتقريره ثالث وهو للامام على اعتبار المشهور
هو ان الايمان يبقى للنبي صلعم متواليا وللمقربين منه قربا متفاوتا الوانا الغير المتفاوتة
فثبت للنبي صلعم امداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر

باعتبار تعاقب العوارض كما ذكر مرحو

والنقصان نحو

يفيد ظن القطع

وازيد فازيد نحو

على السرات

من كل ايمان كثيرا فيكون ازيد وقس على هذا ايمان الصحابة والتابعين وغيرهم والزيادة
في الايمان بكل وجه من هذه الوجوه ليس من التنازع فيه وحاصل هذه الوجوه منع دلالة الايات
على الازدياد المذكور وزعمه ان الايات دالة على الازدياد كما لا يخفى وهذا التنازع فيه
وانت خبير بان الوجه الاخير يدفع المعارضة بكل من هذه الوجوه المنصوص وفي كل من الوجهين
المتوسطين الاخيرين نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء ونظر آخر
في الوجه الاخير وهو ان المؤمن ليس له ان يقطع دوام ايمانه ان يوجد منه التصديق بالفعل
وانما يقطع ان يوجد منه متى ما ان رجع الى الفوت ولم يطرء عليه مضاد فهو دائم كامر والحاصل
ان كل مؤمن له حالتان تصديقه واقراره بالفعل وهو ايمان وتصديقه واقراره بالقوة
وهو ايضا ايمان فاسم واحد ههنا يشتمل معنى وهو بالفعل والقوة فايمان كل مؤمن
في اوقات ايمانه متوالي الاعداد فلا يزداد اعداد ايمان واحد منهما لمؤمنين على اعداد
ايمان آخر الا باعتبار زيادة الاوقات فيرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني واجاب عن النظر
في الوجهين في شرح المقاصد ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء الايماني في
ذلك فيمكن ان يجاب عن هذا النظر في الوجه الاخير ان الايمان لا شبهة انه قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة وكلا الحالتين ايمان لكن العقل الذي هو اقوى متوالي
آحاد الى الشيء دون غيره والتفصيل ان الايمان الفعلي ازيد من الايمان بالقوة وهذا هو
المراد بقولهم الايمان التفصيلي ازيد من الايمان الاجمالي وليس الكلام الآن فيه ثم ان
هذا التفصيل قد يتوالى آحاده فيكون ازيد كما في الازيد كيفا والكلام الآن فيه
وهذا هو الوجه الثالث من قبول الايمان للزيادة والنقصان وانت خبير بان زيادة
النظر منع على منع في جواب المعارضة فلا وجه له لكنا ساعدناه في تقويته نفعا فلا والثالث
ان المراد زيادة ثمرته واشراقه نورا الى وقال بعض المحققين وهو صاحب المواقف لا نسلم ان
حقيقة التصديق البالغ حد الجزم واليقين الخارج عن احتمال النقيض يقبل الزيادة والنقصان
في نفسها بل يتفاوت قوة وضعفا ومنشأ المنع وجهان الاول ان تصديق آحاد الامة في الزيادة
والنقص ليس كتصديق ابي بكر فضلا عن تصديق النبي ان المتيقنين بالنسبة الى شخص واحد مراتب
من اجل البديهيات الى اخفى النظريات ولهذا قال ابراهيم الخليل عم لبطرس عليه السلام
على رفعه كشف الغطاء ما ازددت يقينا وهذا منع كبرى قياس من يدعي عدم قبول
زيادة الايمان والنقصان وهو قوله وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان وتحقيق
الوجود وضرب رابع من قبول الايمان للزيادة والنقصان كما ان في اعتبار ايمان المقلد
منحا لصغراه وقد قرر في هذا البحث قبول الايمان للزيادة والنقصان باربعة اوجه
فهذان الوجهان باعتبار الايمان بعينه واما التفاوت الاجمالي والتفصيلي فباعتبار
متعلقه ثم الازدياد والنقص في هذه الوجوه الثلاثة كيف وبقي وجه واحد هو فيه
كمي بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان المعرفة والمطابق
علماؤنا على فساده في بعض مواضع الشرح الايمان اسم للتصديق وكثيرا ما يقع
في عبارة النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة
الاعتقاد وفي بعضها في كلام كثير من علماء الملة وعامة الامة مكان لفظ التصديق
لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان اهل الكتاب كما
يدل عليه نص الكتاب يعرفون نبوة نبينا محمد صلعم كما كانوا يعرفون ابناءهم
ولهذا يؤمر به ويثاب عليه ويجعل راس العبادات وينال به اقصى المثوبات
بخلاف المعرفة الى الايقاع وهو ما في شرح المطالع الاسناد والايقاع والانتزاع
ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس في النفس ههنا ثم وفعل
بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم يلزم ان يكون
المعرفة والعلم والاعتقاد اليقينية المكتسبة بالتحصيل بالافكار يكون تصديقا
اه فالتصديق الحاصل بلا كسب واختيار ولو انتهى الى الاقرار فقط او اليه
والى العمل معا ليس بايمان في الشرع فقد ظهر ان التصديق اللغوي كما خصص في الايمان
بتخصيص المصدق به خصص فيه بتخصيص آخر باعتبار نفس فعل هذا الشرح
ههنا بدل على ان تصديق الملائكة بما الق عليهم والانبياء بالوحي اليهم والتصديقين
بما سمعوا من النبي عم مكتسب بالاعتبار وان حصل لهم هذا المعنى بلا كسب

كمن شاهد العجز فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مخلوق بتحصيل ذلك اختيارا وعمل وهذا موضع
تأمل واحق ان يجعل الايمان تصديقا بامور خاصة مصدق بها سواء كان مكتسبا بالتصديق
التحصيل او لا وكون الايمان مامورا به وصحة التكليف لا يقتضي ان يكون ما هو ايمان كل من آحاد
المكلفين فان ايمان الصبي معتبر عند الحنفية فاذا كان مؤمنا قبل بلوغه فبلوغ والايمان
حاصل بالفعل فهو لا يجوز ان يؤمر به ويكلف اياه لامتناع تحصيل الحاصل ولا تخصيص
للتصديق في الايمان الشرعي الا باعتبار تخصيص الامور المصدق بها بقي ههنا بحث وهو
ان الايمان للعبد المؤمن على كثرة المذاهب فيه لا يخرج من التصديق والعلم والمعرفة
والاعتقاد والاقرار والعمل جمعا وفرادى وكل منها صفة القائمة به واضعف وجودا
منه لا سيما اذا كان الكل من الاشياء من العرض بين زمانين والعبد مخلوق والاعتقاد او القول بانه
غير مخلوق فمخلوقه ايمانه والكفر بعدم القول بما يجب ان يكون ثابتة بطريق الاولى فما وقع في
بعض الفتاوى الحنفية من نسبة الخروج عن كثير من السلف ومن الامام والمقرر به في كثير من الفتاوى ان
الايمان غير مخلوق ثم قال بكونه مخلوقا فهو كافر وانا افتي بهذه المسئلة الامام محمد بن الفضل
بحضرة من العلماء بغزنة فقال بها الى علماء بخارى فاتفقوا على الحكم بها واخرج صاحب الجامع
الامام البخاري من بخارا بسببه فقيه الشمال وغاية ما امكنني في فهمه ان اقول الايمان قد
يكون للمؤمن اسمائه الواقعة في القرآن المؤمن فان فسر بتصديقه وعلمه بوجود ذاته وصفاته
الثبوتية والسلبية واحواله كارساله للرسل وانزاله للكتب وابدائه واعادته او بكلماته
النفسي الذي يتعلق بالاخبار الصادقة وعند الاحتجاج اليها فهو صفة ذاته قديمة عند
الاشاعرة وانما تريدية وان فسر باخباره بالفعل عن وحدانية نفسه وتصديقه بما جاء به
قال اشهد الله انه واخبار عن امور اخر وتصديقه بها كما في قوله محمد رسول الله جزاه الله عنا ربه
لا يحزنهم الفزع الاكبر وان جهنم لموعدهم اجمعين انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون الى غير ذلك
او فسر بجملة عباد امنين من مكروهات الدنيا والآخرة فهو صفة فعلية قديمة عند
الماتريدية القائلة بالتكوين وقدمه فالايمان بهذا المعنى قديم عند الحنفية فان كان المراد
به هذا المعنى فقد يكون الايمان من حيث الظاهر من جانب العبد فهو اما ان يكون صفة موجودة عند قيامها

فلا شبهة في مخلوقيته وليس البحث ههنا لاولئك العلماء السلف والخلف واما الذي يكون نورا من انوار
ذات الله تعالى على ما نبه الله عليه بقوله افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقوله
يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقيل يا رسول الله كيف شرح الصدر قال اذا دخل
النور القلب انشرح وانفسح فقيل يا رسول الله فما علامة ذلك قال الانابة الى دار
الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزوله والموت بقوله
مثل نور على راس فهو لا العلماء الاصفياء الاتقياء قد انشرح صدورهم بانوار
الله وتجلى صفاته في قلوبهم فشاهدوا وتوراثوا ان تصديقهم بالله وصفاته وعلمهم
ومعرفتهم بها واقرارهم وعملهم كلها فرع ذلك النور القديم القائم بذات الله الظاهر
في قلوبهم ومن ثم فاستحسنوا ان اطلاق لفظ الايمان على الاصل اولى من
اطلاقه على الفرع فاصطلحوا على ذلك قالوا التقدم جعله ولا يخفى عليه ان الايمان
بالمعنى المتعارف عند العامة مخلوق قطعا وما قال الامام النسفي ان الايمان
مجموع صفة الله من تعريف وهداية وتوفيق واكرام وصفة تبين من معرفة واهتداء
وحب وعزم وقبول وكل من لم يميز بين صفة الله بالقدم وصفة العبد بالحدوث
فهو ضال فلما كان الايمان بعضه قديما وبعضه حادثا لم يصح القول بانه مخلوق
اي حادث ففيه ما فيه والايمان والاسلام واحد في الشرع عند الجمهور وهل الموضع
يمكن ان يوجد على وجه الاتحاد في المفهوم وتقرير ان الاسلام لغة هو الخضوع والانقياد
اي قبول الاحكام والاذعان لها وذلك بعينه حقيقة التصديق لغة على ما زعم فخر
كل منهما بامور معينة معدودة بين المسلم والمصدق بها وان خص واحد منهما بالاكتساب
او لم يخص فالآخر كذلك فيزاد ما او على وجه التساوي وذلك اذا اريد بمعنى قبول الاحكام
والاذعان لها بكون معنى التزام الخضوع والانقياد لا معنى مطابقيا كما هو المتبادر فهذا اولى
من الاول لثلثة اوجه الاول انه مطابق لما في شرح المقاصد من ان معنى آمنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق هو لرجوعهما الى معنى الاعتراف
والانقياد والاذعان والقبول والثاني انه لا يؤيد الوجه الاول قوله فان اخرجا من

كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم يجد من كان
فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين فالمستثنى المسلم الواحد من المؤمنين بل انما
يؤيد هذا انه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى في المستثنى منه
ولا يتوقف على اتحاد المفهوم بل بكيفية التساوي فان قلت فلا يتوقف على المساواة
ايضا بل يصح اذا كان مفهوم المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء الا النحاة فليست
هذه الاية موقوفة لشيء منها قلت عدم التساوي محتمل مقبول في الاية ولهذا لم يجعلها
دليلا عليه لكونه بعيدا جدا وبهذا جعلها مؤيدة له واما عدم الترادف فهو في غاية القرب منها فلا يجوز
ان يكون مؤيدا له مفصلا عن كونها دليلا عليه والحق ان المبحث لفظي وان سوق كل من الاسمين
يساق الاخر في الكتاب كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن
عليكم ان هديكم للايمان ان سمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى قوله
له مسلمون الى غير ذلك من الايات مع تعاضد بعضه ببعض دليل على التساوي صحيح وان
لم يبلغ مؤيدا الترادف صحيح الثالث انه لا يقتضي الترادف قوله تعالى لا يصح ان يؤمن
اه ولا ان يثبت للمؤمن حكم من احكام الدين او الدنيا لا يثبت للمسلم ولما بالعكس ولا ان يقال
دار الايمان ليست بدار الاسلام ولا بالعكس والمعنى بعد حدها سوى هذا التدارس المعنى
وانما يقتضي التساوي ويقتضي تعريف الحد ودليله موجب التساوي وذهبت المعتزلة
وبعض المعتزلة الى التغاير والانفكاك بينهما بوجوه الاول اثبات احدهما ونفي الاخر كما في قوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
وجوابه ان الاسلام له معنيان معنى معتبر في الشرع وهو مقابل للكفر لا يوجد بدون الايمان ولا
الايمان بدونه كما مر ومعنى معتبر في اللغة وهو الاستسلام والانقياد الظاهر سواء وجد معه
الانقياد الباطن او لا فيكون اعم اولا او الانقياد الظاهر من غير الانقياد الباطن هو الذي
مر السيف والسنان فيكون مباينا وهذا في الاسلام الشرعي بمنزلة الصلاة بكلمتي الشهادة
من غير تصديق في باب الايمان الشرعي وهذا المعنى الاخير هو المراد في الاية دون المعنى الاول

الثاني

الثاني ان الروح الامين لما جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم سأل سيد المرسلين عن كل واحد منها على التعيين
فاجابه بكل جواب على حدة فدل هذا على التغاير بينهما وقوله صلى الله عليه وسلم في جواب السؤال عن
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتؤمن بالقدر خيره
وشره دليل على ان الايمان هو التصديق القلبي لا الاعمال والطاعات وقوله في جواب
السؤال عن الاسلام ان تشهد اه دليل على ان الايمان سلام والطاعات لا التصديق
القلبي فتصح وجه التغاير وهو الثالث وجوابه ان هذين المعنيين كما تساويا في الشرع
على ذكر التصديق القلبي مع الاقرار بدونه تساويا في ثمراته وجبريل عم سئل عن الشجرة
بلفظ الايمان وعن الثمرة بلفظ الاسلام لكون كل منهما متبادرا فيما ذكر فالمراد ان ثمرات
الاسلام بمعنى الاستسلام وعلاماته ذلك المذكور واذ اللفظ يطلق عليها ايضا كلفظ الايمان
كما قال ابن عم تنوم وقد يرد بفتح الفاء اطلاقا وتقية عليه وكسر اللغة في الفاء يقال وفد
زيد اذا ورد على امير رسولا من عند قومه اندرون ما الايمان بالله وحده اه وقال الايمان
بضع وفي الصحاح بضع في العدد بكسر الباء وبعض الرب يفتحها وهو ما بين الثلث الى
التسع تقول بضع سنين وبضع عشر رجلا وبضع عشرة امرأة فاذا جاوزت لفظ العشر
ذهب البضع لا تقول بضع وعشرون وفيه تسامح لان الثلث والتسع بضع والثلث لا يكون
بين نفسه ولا ينتهي اليها ومخالف لقول من نزل عليه القرآن فانكم فصحاء بني عدنان
جاوز لفظ العشر وما ترك البضع عاريا فانه تسع غير بدع فقال البضع وسبعون شعبة
اه فما موافق لما في بعض شروح المصابيح من ان البضع اسم لعدد مبهم من ثلثة واربعة
وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة فيطلق ويراد منها ويذكر مع كل عقد غاية والى
والمقصود ان لفظ الايمان في هذين الحديثين اطلق على ثمرة التصديق كاطلاق الاسلام
عليها في الحديث السابق الثالث عطف احدهما على الاخر كما في قوله ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الاية وما زادهم الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام
وجوابه ان العطف لا يدل على التغاير اذ قد يقع على سبيل التفسير تقريرا لتحقيق المعنى
في الذهن ولو سلم فتغاير المفهوم كاف واذا وجد بعون الله وعنايته من العبد المصدق

لكان واجبا في الايمان الشرعي ان يقبل ويذعن له والاقرار به صح ان يقول انا مؤمن
حقا كما روي ان نبينا صلعم قال لشاب من الانصار كيف اصبحت يا حارثة فقال اصبحت
بالله حقا قال اعرف فالزم عبد نور الله الايمان في قلبه لتحقق الايمان ووجود الاسلام
ونقل الامام الزاهد الصفار ان المؤمن لا يستثني في ايمانه قال ابن عرفة فرج شاة
ليذبح فمر به رجل فقال مؤمن انت فقال نعم ان شاء الله فقال لا يذبح بشك من
يشك في ايمانه ومر به آخر فقال انا مؤمن ولم يستثني فامر بالذبح فلم يذبح من يستثني
في ايمانه اهلا للذبح ولم يغلط الكل فقال ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى
لانه ان التقييد بالمشية واردخال الاستثناء ان كان لوقوع الشك وانما فعل نفس الايمان
واصله فهو كفر صريح لا محالة لان الايمان تصديق خاص جزما فقد خرج من مرتبة الوهم
والشك الى اعلى منها فما بقي في مرتبة الشك لا يكون من الايمان في شيء وان لم يكن للشك فيه
ناما ان لا يكون لاصل اصلا ويتصور من وجهين الاول ان يكون للتادب مع الله تعالى
حال واحالة وفي شرح المقاصد باحالة الامور الى مشية الله تعالى وتفويضها اليه قال الحجة
لقد ادب الله نبيه صلعم في فعل الاشياء فيما يشك فيه بقوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا
الا ان يشاء الله ثم لم يقتصر عليه بل اورده فيما لا يشك فيه فقال لتدخلن المسجد الحرام ان شاء
الله آمنين وكان الله عالما بانهم لا محالة يدخلون ولكن مقصوده تعليم ذلك لمن كان
له قلب او القى السمع وهو شهيد فتادب رسول الله صلعم في كل ما كان يخبر عنه منقطع
الوقوع كان او لم يكن حتى اذا دخل المقابر قال السلام عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء
الله بكم لاحقون والمعروف بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله تعالى وربط
الامور بمشيته تعالى ان يكون هذه الكلمة في الوعد ولا يراد من معنى التشكيك
الى معنى الرغبة والتمني فاذا قيل لك ان عدو لك فلانا يموت سريعا او صديقك فلانا
سيزول مرضه ويصح تقول ان شاء الله تعالى فيعلم رغبتك في الموت او الصحة لا يشكك
اذا جرى في الكلمة العدل المذكور هنا فقد عدل بها في الاول من معنى الشك الى معنى
التادب بذكر الله توكيدا ما كان الامر وفي الثانية الى معنى الرغبة الثالث ان يكون

للتبرك

للتبرك بذكر الله تعالى المشار اليه بقوله ولذكر الله اكبر وقوله يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا
كثيرا وهذا قيل في شرح المقاصد اول الوجوه وفي بعض نسخ هذا الشرح فرق بينهما
بما يجيء بعيد في الفاصلة فيكون وجها مستقلا وعند التامل يظهر ان لا استقلال له
فالاولى كما في بعض النسخ ابدل الفاصلة بالواو والواصلة وجعلنا في الشرحين منضما
الى ما يقرب هذا الوجه الاخر ان يكون للتبرك عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله قال الحجة
قال الله تعالى ولا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى وقال الم تر الى الذين يزكون انفسهم
وقيل حكمة الصدق التعبير قال تعالى الانسان على نفسه بصيرة والايمان من اعلى
صفات الحمد والجرية تزكية مطلقة وصيغة الاستثناء كانه نقل عن غرب التزكية
كما يقال للانسان انت طبيب او فقيه او مفسر فيقول نعم ان شاء الله تعالى لا في مرض
التشكيك والشك لاخراج النفس عن تزكيتها والى حاصل ان المخبر كما علم في علم المعاني
لو لم يكن الاخبار بالايمان التزكية والاعجاب كما لزم التحرج امر الله تعالى في قوله تعالى
وصفتها انثى وصيغة الاستثناء في الايمان برد التزكية اللازمة وتضعيفها ولهذا
لو سئل عن وصف ذم كما اذا قيل للانسان انت فاسق لم يحسن الاستثناء واما
ان يكون للشك ولكن لا في نفس الايمان واصله بل في حال من احواله فله وجهان الاول
ان يقع في كمال الايمان على التحقيق من غير وصول النار المشار اليه بقوله تعالى ولكن اسلمنا
المؤمنون حقا قال الحجة والشك يجري في كمال الايمان من وجهين الاول احدهما
انتفاء كمال الطاعة كما وكيفا على ما اشار النبي عم اليه بقوله صلعم الايمان عريان
ولباسه التقوى وثانيهما تداخل النفاق والشرك الخفي على ما اوما اليه
بقوله اربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن اذا حدث
كذب واذا وعد اخلف واذا اؤتمن خان واذا خاصم فجر فكمال الايمان بوجود كمال
العمل وعدم النفاق وكلاهما مشكوك فيه فصح الاستثناء الثاني ان يقع في الواقعة
وانما هو والمآل لا في الآن والحال قال الحجة ان العبد لا يدري ان يسلم له
الايمان عند الموت ام لا فان ختم له فالكل نعوذ بالله منه خبط الايمان السابق

الرابع ان يكون

من تكميل

ونفقتها

دخول

لانه موقوف على سلامة الآخر وقد فاتت ولو سئل الصائم عن صحة صومه فصحة النهار
فقال انا صائم قطعا فلو اخطر بعض ذلك تبين كذبه اذا كانت صحة صوم يومه موقوفة
على استكمال شروطه مستمرا من اول النهار الى غروب الشمس وكذا ان النهار مبقات
تمام الصوم فالمبقات تمام صحة الايمان ووصفه بالصحة قبل مجيء آخره بناء على
الاستصحاب وهو شك فيه والعاقبة مخوفة ومن له كثير رجاء الخائفين لاجل
ان العاقبة تمرة الخاتمة السابقة والمشية الازلية التي لا يظهر الا بظهور المقتضي وهو لا
اطلاع عليه لاحد من البشر فخوف الخاتمة كخوف السابقة فربما يظهر في الحال ما سبقت
الخاتمة بنقيضه فان الذي يدري انه سبقت له من الله الحسنى فالامور بخواتيمها والعاقبة
مستورة ولا يدري احدكم بم يختم وكان ابو الدرداء يحلف ما احد امن ان يسلب ايمانه الا
وقال بعض العارفين لو عرضت على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب
الحجرة لاخترت الموت عند الموت عند باب الحجرة على الشهادة لاني لا ادري على ما يعرض قبل
من التقصير التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خير من ستة ثم قال
بيني وبينه سنة ومات ثم اكلم بابه مات على التوحيد وفي الحديث من قال انا مؤمن فهو كافر
ومن قال انا عالم فهو جاهل وقال الله والعاقبة الامور قال الاول تركها لانه يوهم بالشك في
اصل الايمان ونفسه ولهذا الى اذا لم يكن للشك في اصل الايمان فلا معنى لنفي الجواز وقد ذهب
ان الايمان عام الصفات نفاه كابن عمر كيف نفي الجواز مطلقا وقد ذهب اليه
كثير من السلف قال الحجة كان السلف كلهم يمتنعون من الجواب بالايمان ويجوزون
منه من الصحابة والتابعين وقيل للحسن اتقول انا مؤمن انت فقال ان شاء الله وقيل لعلقمة
اتقول انا مؤمن انت قال ارجو ان شاء الله قال الحجة بعد تقرير صحة الاستثناء واجابة الان
الايمان عبارة عما يفيد الجزم كما ان الصوم عبارة عما يسمى الامساك والذم وما قيل قبل الغروب
لا يسمى صائما فيخرج من كونه صوما فكذلك الايمان بل ينفرج من ان يسأل عن الصوم
الماضي الذي لا شك فيه بعد الغروب فيقال اصمت يا لاس فيقول نعم ان شاء الله
اذ الصوم الحقيقي هو المقبول المقبول مغيب عنه لا يطلع عليه فالمؤمن هذا يحسن

في جميع

في جميع اعمال البشر ويكون ذلك في شمال القبول او في منع القبول بعد بيان ظاهر شرط الصحة
اسباب خفية لا يطلع الا علام الغيوب انتهى فقد علم ان مراده بالوجوب فيما سبق
الحسن والحاصل ان من العلماء من يستحسن ان يقول انا مؤمن حقا ومنهم
من يستحسن ان يقول انا مؤمن ان شاء الله والجمع بان يقول انا مؤمن حقا ان شاء
الله ويكون معناه انا مؤمن حقا حالا وان شاء الله مآلا او انا مؤمن حقا باعتبار
اصل الايمان وان شاء الله باعتبار كماله وقبوله ثم ان بعثة الانبياء جمع نبي فعيل
من النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق وارسال الرسل جمع رسول
فعول من الرسالة وهي سفارة بين الله وبين ذوي الالباب من
خلقه فالمفهوم منها وبان وقد يشترط في الرسالة الكتاب فيكون اخص من النبوة
وفي هذا حكم ومصالح لا يحصى مفصلة ومجمل اكثرها ان الله لم يترك عباده سدى بل اعلمهم بما تعرف
منه عقولهم من مصالح الدين كمعرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها والادوية التي
التقى بها التجربة الا بعد ادوار واحوال يقع فيها من الاخطار ومعرفة الصنائع الخفية
من الحاجيات والضروريات ومصالح الآخرة كما فضل العقل بما في علوم ادوية ومعاقد
تعقوبة يستقل بمعرفتها وكمعرفة ما لا يستقل بمعرفته فيها مثل وجوب الباري وعلمه وقدرته و
نحوها ومثل تكلمه وكونه قويا بالعين وحسن الاجساد وشبهها وحسن الاخلاق وقبحها و
كالاخلاق الجميلة والذميمة وكشف سبيل ثواب الطيع وعقاب العاصي الى غير ذلك من
الفوائد والحاصل ان البعثة والرسالة تكمل نظام حال النوع وصلاحه في العوم
في المعاش والمعاد وفي هذا رد في بيان ان في الارسال والرسالة حكمة اشارة الى الابعين
الوجوب على الله كما هو مذهب المعتزلة بل الى وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة
وفي كتاب الملل والنحل البراهمة قوم انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهام قد تهذب لهم
نفي النبوات وقرر استحالة ذلك في العقول وفي شرح المقاصد المنكرون منهم من قال
باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة ومنهم من لزم ذلك
من عقائدهم كالفلاسفة النفاة لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك

على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالعرس على الخلافة
وعلم الحالات ونفي التكاليف ودلالة المعجزات وهولاء احاد واو باش من الطوائف
لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحلة ففي ظاهر كلام شرحه في تقرير مذهب البراهمة
منافاة والله اعلم كتاب الملل والنحل مافي هذا الشرح ولا يمكن تسوية طرفاه والحاصل
ان من القضايا ما هي ممكنة كجميع القضايا المتعلقة بما بعد الموت التي اخبر بها الصادق
اخبار الامر به ثم يعلمنا الله تعالى مرسل للرسل وارسال الرسل ثابت كما ذهب اليه بعض
المتكلمين ومنها ما هي واجبات كقول الله تعالى مثلا وكالمذكور كما اشار قال في
شرح المقاصد ذهب جمع من المتكلمين ما وراء النهر الى ان الارسال من مقتضيات
حكمة الباري فيستحيل تركه لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع
لاستحالة الجهل عليه انتهى وهذا معنى قوله الارسال واجب من لن مقتضية الحكمة تقتضيه
اي اقتضاء تاما ولذا سلب الامتناع والامكان عنه ثم قال معترضا عليه وانت خبير
بان هذا يرجع الى مذهب الاعتزال فانهم لا يقولون بالوجوب على الله سوى ان
ذلك يقتضي مخل بالحكمة ومنافية لاستحقاق المدح فالحق ان الارسال لطف من الله
ورحمة بحسن فعله والا يقبح تركه ولا يبتني على استحقاق المبعوث والمرسل واجتماع اسباب
وشروط فيه بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته
انتهى والظاهر من كلامه انه قد اخرج المذكور من القضايا الواجبة فيكون داخلا
في الممكنات وحسنه لا ينافي امكانه الذاتي وقد نقل في كتاب الملل والنحل من الاشعري
انه قال بعث الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة او ممتنعات
كقول المجسمة ان الله تعالى جسم وكالمذكور عند السمنية لا يظهر الى كما قال الله تعالى
ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفسر فضل الله بارسال
الرسل وانزال الكتب قال وما ارسلناك الا رحمة للعالمين الى جمع معجزة وقد
مر بيانه في تعريفها ومن عبارة اخرى وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي
النبوة عند تحدي اي معارضة المنكرين اياه على وجه يعجزهم من الاتيان بمثله

قال في شرح المقاصد والاولى بعدم المعارضة ان لا يظهر مثلها ممن ليس بنبي وانما من نبي آخر فلا امتناع
فان قلت فهل يمكن ان ينكر نبي نبوة نبي آخر قلت نعم فيما اذا ثبتا وهو فاحدهما
حال الآخر فادعى الموفق انه نبي وانكر الآخر فاظهر المعجزة وذلك الى من الاضمحلالات وقد صرح
في شرح المقاصد ثلاث وعشرون مثالا قال وبعد تسليم انتفاء الاضمحلالات وكون المعجزة
صريح القول من الله بان المدعي صادق فهو لا يوجب تكذيبه ولا يفيد استحالة الكذب في اخبار
الله ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع لتوقفه على الدور ولا بدليل العقل لان غاية ان الكذب
قبيح وهو على الله تعالى مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع قال وجوابه
ان مجرد اظهار المعجزة على يده يفيد العلم بصدقه وبتصديق الله اياه عن افتقار الى اعتبار
سمع واخبار ومن هنا يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقض
واول الانبياء وجودا آدم ابو البشر خلق من تراب وسجد له جميع الملائكة مطلقا او جميع
طائفة ولعن به ابليس ودخل الجنة ثم اخرج منها الى الدنيا ومن يوم ان خلق الى ان
بعث نبينا محمد صلعم قيل خمسة آلاف وثمانمائة سنة وقيل اكثر من ذلك وعاش
تسعمائة وستين سنة والناس في حيوته كانوا اهل ملة واحدة متمسكين بالدين بصاحبهم
الملائكة ودامو اعليه الى ان وقع ادريس فاختلفوا ثم ادريس ولد قبل موت آدم بمائة سنة
وبعث بعد موته بثمان سنة وانزل عليه ثلثون صحيفة وهو اول من خاط الثياب ولبسها واول
من خط بالقلم ودرس واول من نظر في علم النجوم والحساب والرمل وعاش في نبوته مائة سنة
وقيل خمسين سنة ثم رفعه الله تعالى مكانا عليا وقيل عند السماء الرابعة وقيل السادسة
وقيل الجنة ثم نوح من اول العزم على الرسل بينه وبين آدم الف ومائتا سنة في قول
مدة نبوته تسعمائة وخمسين سنة ومدة الطوفان ستة اشهر آخرها يوم عاشوراء
وهو آدم الثاني لان من كان معه في السفينة لم يعقب واحد منهم وجميع الناس بعده
من ابنائه الثلثة سام وهو اصل ابنائه اليه ودعا له بالبركة دون اخوته وهو
ابو الامم ما عدا الترك والسودان وجميع الانبياء من نسله وله اذا مات ابوه
نوح عم اربعمائة سنة وعاش بعده مائتي سنة وحام ابو السودان جميعا ويافث

إلى الترك ويأجوج ومأجوج ومنهم إبراهيم بن آزر خليل الرحمن من أول العزم من الرسل أنزل عليه عشر صحف
كانت كلها أمثالا وعاش مائة وخمسا وسبعين سنة وقيل مائتي سنة وإسماعيل بن إبراهيم وأمه
هاجر جارية إبراهيم وهو أكبر أولاده وأبو العرب ورسول الله من أولاده فقد أبوه إلى مكة وهو
رضيع وقيل كان له سنتان وقيل أربع عشرة وهو الذبيح في قول وإسحق بن إبراهيم وأمه
سارة زوجة إبراهيم وأصغر من أخيه إسماعيل بأربع عشرة سنة وهو الذبيح في قول وعليه أكثر
الكتابيين اليهود والنصارى وعاش مائة وثمانين سنة ويعقوب بن إسحق وهو إسرائيل
وأبو الأسباط وأخو الغيض وعاش مائة وسبعا وأربعين سنة ويوسف بن يعقوب كان
من غيبته عن أبيه أربعين سنة وقيل ثمانين وعاش مائة وعشرين سنة ومنهم لوط ابن هاران
ابن أخي إبراهيم ابن تيرح وهاجر معه إلى الشام ونزل الأردن فأرسله الله إلى أهل الروم وأمم
موسى بن عمران من أولي العزم من الرسل أنزل عليه التورية في ألواح الزمرد وبينه وبين
آدم ثلاثة آلاف وتسعمائة وثمان عشرة سنة وعاش مائة وعشرين سنة ومنهم يوشع بن
نون بن أفرايم بن يوسف وكان من أكابر أصحاب موسى وآمن به ولم يزل معه إلى أن
مات وخلفه في شريعته ومنهم أيوب المقبل إلى الصابر ولد روه بن العيص وعمر ثلاث
وستون سنة وقيل أكثر ومن بلائه سبع سنين ومنهم يونس بن متى ونبوته قبل كانت
بعد خروجه من بطن الحوت وقيل كانت قبله ومنهم داود بن أيشا كان راعيا فجمع الله
الملك والنبوة وآتاه زبورا وعاش مائة سنة وسليمان بن داود سخر الله له
الإنس والجن والطير والوحوش والريح وآتاه ما لم يؤت أحدا من العالمين وقام
بشريعة الله وعاش سبعا وخمسين سنة ومنهم عيسى بن مريم بنت عمران من أولاد
داود وهو كلمة الله وروح منه والمسيح ومن أولي العزم من الرسل وهو ابن ثلاثين
سنة أنزل الله عليه الإنجيل وأجرى على يديه من المعجزات ما حارت عند العقول وأرسله
وهو ابن ثلاثين سنة وكان هذا من خاصيته وفي الكشاف قيل لم يبعث نبي قط
إلا بعد أربعين سنة ورفعه إلى السماء وله ثلاث وثلاثون سنة وبين مولده والهجرة
ستمائة وثلاثون سنة ومنهم زكريا بن سبط بن يهوذا بن يعقوب ومنهم يحيى بن زكريا وهو

ابن خالة عيسى وكان معه موافقا لعيسى طرفه وقول من آمن به وقد قتل أن يرفع عيسى ومنهم
أخو صاحب موسى المذكور في سورة الكهف ومنهم إلياس ومنهم أنبياء آل هرون وفي الكشاف
العزم الجد والثبات والصبر ومن في قوله تعالى من الرسل يجوز أن يكون للتبعيض
وأن يكون أولي العزم بعض الأنبياء مثل نوح وإبراهيم وإسحق ويعقوب ويوسف وأيوب
وموسى وداود وعيسى ويجوز أن يكون للبيان فيكون أولو العزم صفة الرسل كلهم
وفي شرح المقاصد ذهب بعض العلماء إلى أن أربعة من الأنبياء في نزهة الأحباء
الخضر والياس في الغبراء وعيسى وإدريس في السماء وآخرهم وجودا حبيب الله
محمد عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات لما نبئ آدم إلى ثلاثة أدعى النبوة وأظهر المعجزة الكثيرة
وكل ما كان كذلك فهو نبي لما مر أما دعوى النبوة فلما علم من حيل الشياطين منها إلى النواز
فيكون كل من جرى الصدق أو متواترا فالصدق تواتر به وثانيها أنه نقل عنه من الأمور
الخارقة للعادة إلى وفي الشرح مثل الأمور بعضها أرهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة
وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وأورد على الفن قد فصلت في دلائل النبوة وإذا ثبت نبوته
بهذه الوجوه ظهر أن من أنكر نبوته كالمشركين والمجوس وأكثر اليهود والنصارى ومن جرى مجراهم
إنما أنكرها لتدليس قطروا بالعناد وتلون نظروا بالفساد سواد كوفهم شبه مثلا شبه
وسماه تطبعهم نابية قاسية الله لا يبصرون إنهم لا يعلمون لا يسمعون لا يؤمنون ذكرتهم نسبت في
ولقد علمت أنه نحن والسعادة من الطرح أن نبوته صلعم ما نطق به النبي وشهد به الأرض والسماء
في الصباح في أشراف شمسها من الخصاء بناء من الكلاب في الليلة العمياء وقد دل كلامه كنت
أنا سودت موضع الليلة فخمس البنان وخمس الرسل وخمس النبيون ولا نبي بعدي وكلام
الله المنزل عليه كوكب رسول الله خاتم النبيين ليظهره على الدين كله وما أرسلناك إلا كافة للناس
بشيرا ونذيرا قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا قل أوحي إلي أنه استمع نفر من الجن
الآيات على أنه إلى نبيه آخر الأنبياء وجودا وقبل الحدود والأحكام ابتدأت من آدم وشيث
وإدريس الشريعة ابتدأت من نوح قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا كبرت عند إبراهيم وسلمة
الكبرى في الحنيفية التي تقابل العصبية تقابل التقاد وختم الشريعة والدين والملة في أنها حسنا وأكملها جاء

زعمهم

على ما دل عليه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى رسالته
يختم التكاليف ويرتفع هذا النظام الى هذه الغاية كلهم في زعمهم ان الله يبعث رسولا
من العجم وينزل عليه جملة واحدة كتابا وقد كتبه في السماء ينسخ به شريعة المصطفى ويكون على الفتاح
وان نبوته لا تخفى بالعربية كما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما
كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب لكثرة الاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات
مع ادعائهم انه من عند الله فان عيسى ينزل الى ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به
المهدي هذا مخالف لما صح من رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال كيف انتم اذا نزل ابن
مريم فيكم فامامكم منكم وقال لا تزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة
فينزل عيسى بن مريم فيقول امير هم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة لهذه
الامة وفي الكشاف في الحديث ان عيسى عليه السلام ينزل على ثنية بالارض المقدسة يقال لها
افيق وعليه ممصرتان واضع راسه دهين بيده حربة وبها يقتل الدجال فيأتي بيت المقدس
والناس في صلاة الصبح والامام يؤم بهم فيتأخر الامام فيقدمه عيسى ويصلي خلفه على شريعة
محمد صلى الله عليه وسلم وايضا احاديث المهدي تدل على ان الارض قد ملئت به قسطا وعدلا كما
ملئت ظلما وجورا ويلبث المهدي في ذلك سبع سنين ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون و
احاديث عيسى تدل على انه ينزل في آخر الدجال فيقتله ثم يضعوا حال العالم بالى ان يخرج يأجوج
ومأجوج فيهلكون بدعائه ثم يضعوا حال الدنيا وحال المؤمنين بسبب عيسى مرة ثانية ثم يموتون
ثم تقوم الساعة فما ذكر الشارح وليس بصحيح بل فاسد وقد ورد انه معصوم
عن الكذب وسيجيء معنى العصمة في باب الامامة واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وهو الكفر منه فضلا عن امتناع غيره كالولي فانه يجوز ان يقال بعد ثبوت الولاية بعد ظلمة الكفر
كعمر رضي الله عنه وسحرة فرعون ودحيت الى الكعبة بسكون الياء اي وقعتها اي زنا الامهات
اي كون الامهات زانية او من زنية بها يقال زنى بها فالمصدر مضاف الى الفاعل او المفعول قال
ابن الكلبي كنيت للنبي صلى الله عليه وسلم خمسمائة ام فما وجدت فيها سفاحا والا لما كانت
عليه الجاهلية وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة من شرح المقاصد حيث ان افضل الانبياء محمد

اهل الكتاب في شرح المقاصد احتياج

دهين

ثم

صلى الله

صلى الله عليه وسلم لاجماع المسلمين عليه ولكونه مبعوثا الى الثقلين ورحمة للعالمين
والحبيب لما هو امن تلوث الحدثين ولمختومية الانبياء به ولبقاء بعض معاجزه
على بعض وجه الزمان ولنسخ شريعته شرائع الشرائع والاديان ولقيام شهادته
في القيامة على كافة الخلق ولكونه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا
ومشرح الصدر وموضع الوزر ورفيع الذكر وصدورا ولكونه من خير قرون بني آدم
قرنا فقرنا ولانه اول من ينشق عنه القبر واول شافع واول مشفع واول من
يقرع باب الجنة فلا يفتح لاحد قبله واكثر الانبياء تبعا يوم القيامة واعطي ما لم يعط
احد من الانبياء قبله وفضل عليهم بست عدها الميرزا ذلك من خصائصه الفاضلة المستفاد
من الآيات والاحاديث وكل من الوجوه المذكورة وان لم يقطع معه كل بافضليته على كل من
الانبياء لكنه يقطع مع الكل بالامرية ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين
والآخرين على الله ولا فخر وقوله تعالى كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا ولا شك اه
قيل قوله لا يخبروني على موسى تواضع منه او توثق وكان ذلك عند عدم علمه بكونه افضل
من الانبياء كلهم ومنهم من تعصب على وجه يلزمه نقص موسى او منع منه على معنى التسوية
والرسالة فان الانبياء في اصل ماهية النبوة على حد واحد والتفاوت بين احد من رسله
انما التفاضل في زيادة الاحوال والخصوص والكرامات والرتب والالطاف واليه ينظر
قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وقوله من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب
من باب ما يقال لك فضلي ترك فضلا فاذا رايت فضلك فلا فضل لك سواء واراد بلفظ انا الواقع في الحديث
نفسه بخصوصها ام لا وفي بوادر النوادر ان مولد عليه الصلوة والسلام لا تفضلوني على يونس
بن متى محمول على الحاد حضور ما مع الدال ومقام المكاشفة والمشاهدة حيث قال بينا انا نائم
عليه وسلم فوق العرش انت كما اثنيت على نفسك وقال يونس في ظلمات قعر البحر لا اله الا
انت سبحانك فلما واحد منهما خاطب الرب بقوله انت فقال صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على
يونس من الله عليه لاجل ان كنت فوق العرش وانه كان في قعر البحر فان الرب منزه عن
المكان والجهة فلا يلزم الصعود على العرش لمزيد القربة ولا النزول في قعر البحر سببا لمزيد البعد

والبه ينظر عند الشيخ

ما يجوز

صلوات

فالوب ومرتبة الخطاب وبمكانة او واحد لا يتفاوت بتفاوت شرف الامكنة وخستها ثم اختلفوا
في الافضل بعد فقيل آدم وقيل نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى صلوات الله
عليهم اجمعين وقيل نبينا محمد بالاسماء ونوح بالمعاني التي لها وابراهيم بالجمع بينهما والملائكة جمع
ملاك بتقديم الهمزة على اللام مفعل من الالوكة وهي الرسالة فقدم اللام وأخر الهمزة حذفت
والتاء حركتها على ما قبلها لما لحقت التاء فقيل ملك فلما جمعوا ردوا الى هذا الاصل الكريم فقالوا
ملائكة وكثر اما زيدت التاء للمبالغة او لتأنيث الجمع وقد اختلف الناس في ماهية الملك
فقال معظم الحكماء والشيعة انه جوهر نوراني متولد او اخص من جوهر النور الذي هو احد الآلهة
لا على سبيل التناسخ بل على سبيل تولد الحكيم من الحكيم كما ان الشيطان جوهر ناري متولد
او اخص من جوهر الظلمة التي هي الاله الآخر لا على سبيل التناسخ بل على سبيل التولد من السفلة
وقال طوائف من عبدة الاوثان انه الكواكب وقال منه حنا طائفة مشبهة وهو ملك الرحمة
او منجم وهو ملك العذاب وقيل طوائف من النصارى الناطقة المعاونة ان كانت
صافية فخير ملك وان كانت كدرة شريرة فشيطان وقال الفلاسفة جوهر مجرد متعلق
بالممكنات تعلق الاتحاد والتدبير وقال جمهور المسلمين جسم لطيف يظهر في صور مختلفة ويقوى
في افعال شاقة ثم وقع في صفة الملائكة اختلاف فان مشهور الاول في عصمتهم قال
المشركون انهم عباد الله لا بنات كما زعمه عبدة الاصنام المعصومون اي المكرمون العاملون
بامره لقوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته
مشفقون وقوله وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما تؤمرون وقوله
لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال
الناقلون انهم عباد الله المعصومون بل يطيعونه ويعصون كما في آدم وبنيه حتى قال
اليهود ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ فقولا عبدة الاصنام
واليهود فيهم افراط وتفريط للمنافاة وجوه منها ان ابليس قد كفر وكان من الملائكة
بالدليل وجه الاستثناء منهم فلا عصمة وجوابه انه ليس منهم بل كان من الجن ففسق عن
امر ربه اي ومنها قصة هاروت وماروت فانهما ملكان يعذبان لارتكابهما السحر

الحق

اي

النفس

وصدوره

وصدوره منهما وجوابه انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر وكبيرة سواء كالعلم بالسحر واعتقاد تأثيره
في الممكنات وتعذيبهما اي وفي شرح المقاصد دليل قاطع في احد جانبي القصة وتعيينها لكن
لا خفاء في ان هذه العمومات في القصة يفيد الظن بها وان لم يفد اليقين وما قال انه لا عبرة
بالظنيات في باب الاعتقادات فانه اريد انه لا يحصل من الدليل الظني الاعتقاد
الجازم والحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان
والثاني في فضل الملائكة على الانبياء وسيجيء في آخر الكتاب ولله كتب له والمعراج
لرسول الله صلعم والاسراء به في اليقظة بشخصه من المسجد الحرام الى بيت المقدس شرفها الله تعالى وهذا
القدر من الاسراء به كما سيجيء قطعي ثبت بالكتاب وهو قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من
المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير ثم مشيئة
العروج الى السماء الدنيا ثم منها الى ما شاء الله تعالى من العلى الذي سمى كريمي ولوحية خرق
السموات والتيامها وانه ممكن لان الاجسام تجوز للسموات ما يجوز على العناصر من الخرق والالتئام
الفلاسفة اياه وادعاؤهم استحالته مبني على اصولهم الفاسدة واقع ثابت بالخبر على ما فصل
زعم بعضهم ان المعراج ليس في يقظته ولا بشخصه بل كان في المنام على روي عن معاوية رضي الله عنه
انه اي معاوية سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وعلى ما روي عن عائشة رضي الله عنها
حين ما فقدت جسد محمد ليلة المعراج ويمكن ان يجاب بان معاوية مستدل على ان المعراج
رؤيا صالحة والقائل المستدل به قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس والمتجاب
ولئن كان قوله حجة عند ابي حنيفة وابي يوسف وابي سعيد البردعي ومالك واحمد بن حنبل
في احدى الروايتين والشافعي رحمهم الله وفي القديم لكنه ليس بحجة عند الاشاعرة والشافعي
في قوله الجديد ولو سلم فظاهر الرواية مبناه على الآحاد فلا يفيد القطع وهو الظ ولو سلم فمراده
الرؤيا بالعين كما في الآية بدليل قوله فتنة للناس اذ ليس في الرؤيا والحلم فتنة ولا تكذيب بها على اي
وجه كان احد فان قلت تعيين معاوية الرؤيا بالصالحة نفيه ان لا يريد بالرؤيا الرؤية
قلت لا اقتضاء فان رؤية الامور الاخروية كارواح الانبياء واحوال السموات ودرجات
الجنة وغيرها صالحة كما ان رؤيا العجوز رؤية فاسدة بل علم معاوية وصاحبيه وكونه

كما يثبت الوحي وحاصل الآية الاسراء وما رغبنا بها يقتضي ان يقطع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذهب الله تعالى ليلة المعراج بشخصه من مكة الى المسجد الاقصى يقظان لا معنى لانا مبتدأ الله
البلوغ الى المسجد حوالته اوفى مضجعه بعد الرد اليه ووقوع الرؤيا في تلك الاثناء وبان ما وقع
له صلى الله عليه وسلم بعد البلوغ اليه انما هو في يقظته وبشخصه فليس مراده بالرؤيا الا الرؤية
ويجاب بان المعنى اي معنى قولها المذكور ما فقد جسده عن الروح عند عروج الروح بل
كان الجسد مع روحه عند عروجه وكان المعراج للروح والجسد معا لا للروح فقط وهذا
العيان بظاهره يستلزم ان يكون في مواجد يقظان ولا يجوز ان يكون معناه لم يبعد جسد النبي صلى
ليلة المعراج عن مضجعه وبيته ولم يترحل عنه قطعا لان آية الاسراء تدل على خلافه جزما
فتبطل البتة في الشفا ام تحدث عائشة بقولها ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة
المعراج عن مشاهدته لانها لم يكن قد تزوجها وهي ابنة ست من يضبط ولعلها لم يكن ولدت
بعد على الخلاف في الاسراء متى كان فقيل كان في اول الاسلام بعد المبعث بعام ونصف
وقيل كان بين قبل الهجرة وقيل بعام قبلها وكانت عائشة في الهجرة بنت ثمان سنين
اعوام فاذا لم يشاهد عائشة ذلك قيل انها حدثت بذلك من غيرها فلم يرجح خبرها على خبر
غيرها وغيرها يقول خلافه خبرا كثيرا وايضا فليس حديث عائشة بالثابت و
الاحاديث الاخر الدالة على ان المعراج كان بجسده ثابتة وايضا فقد روي في حديث
عائشة ما فقدت ولم يدخل بها النبي صلى الله عليه وسلم الا بالمدينة وكل هذا يوهنه
بل الذي يدل عليه صحيح قولها انه بجسده لانكارها ان يكون رؤياه لرؤية رؤيا
عين ولو كانت عندها منامات لم تنكر انتهى وايضا اذا كان شخصان في ليلة مظلمة
في بيت فحكم احدهما والليل يلزمه النوم عاق على آخر بانه لم يبعد من مكانه زمانا ما
مستبعد فتلك الرواية بطريق هذه الرواية ضعف قوي والعلة قيل هو
من آمن وعمل صالحا فكل مؤمن صالح ولي وهو ليس بمراد وقد يفسر بالحبيب
وبالقريب من الولي وهو القريب وانما يصلح محلا اذا اضيف الى الله وقيل العبد
السالك الواصل الى الحق الفاني عن البقاء والاولى بعنايته ان يعني جهة بشريته في الجهة الربانية

اذ لكل عبد جهة من الحضرة الالهية اشار اليها بقوله ولكل جهة هو موليها وقال
العارف بالله وصفاته على مقدار معاني من المعرفة بها والتفصيل ان الكونيين عارفون
بالله وصفاته قطعا لكن موقفهم متفاوتة كما وكيفا مرتبة من الاقل والادنى الى الاكثر
والاعلى فمن حد الى حد معرفة العامي وايمانه ومن آخر الى آخر معرفة العالم المستدل
وايمانه ومن اول الى آخر معرفة الولي ومن آخر الى آخر معرفة النبي وفي كل من هذه
الحدود ذات الاربعة حدود كثيرة ممكنة الحصول بعضها فوق بعض وعرفان
الولي بالله وصفاته لا يجب ان يستوفي مقدار الامكان والا يلزم ان لا يتفاوت
الاولياء في هذا الوفاق وظاهر انه ليس كذلك اذ كل ولي او كثير منه يموت
على مقدار ما من المعرفة وقد امكن امكانا عاديا الزيادة على ذلك المقدار ولا يخرج
من الولاية ببقاء بعض المعرفة الممكنة الحصول له غير حاصل له فكل من الاولياء
او جلهم لم يوف الله وصفاته حسب الامكان ومقداره بل موفة انقص منه جزما
فلا يصدق التوبيخ عليه مع قوله حسب ما يمكن فالاصوب اسقاط كما في شرح
المقاصد المواقف الى الشهوات وضوابط الولي ايم مطلقا من النبي ولا
يجب ان يوجد له كرامة كما يجب ان يوجد للنبي معجزة وكرامة ظهور امر خارق
آية والمستفاد من كلام شرحه ان الامور الخارقة سبعة المعجزة والكرامة
والمعونة والاهانة والسحر والشعبذة والاستدراج اذا دخل الاهانة
تحت مفهوم المعجزة والاقتدائية وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامات
الاولياء لانها امور ممكنة وقدرة الله شاملة لها كما في المعجزات والى وقوعها
لوجهين الاول ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم من الصالحين
كما يسبق البعض من ذلك بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك اعني مطلق
الكرامة الواقعة مع قطع النظر عن تعيينها وتعيين مظهرها وان كانت التفاصيل
احاد الثاني الكتاب وهو ناطق بظهورها من مريم عند ولادة عيسى
عليه السلام قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
من صاحب سليمان

آصف بن برخيا قال الله الذي عنده علم الكتاب الآية وبظهور ما من اصحاب الكهف حيث
ابتنوا آهنهم الثمانية اسنان بلا طعام وشراب ولا فتا وثياب في شباب في شرح
المقاصد ذهب المجوزون الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى
امتناع كونها على خصيصة الدعوى حتى لو ادعى الولاية ولم يقصد بالخوارق
لم يجز وهم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم على امتناع كونها من جنس ما وقع
معجزة للنبي كانقلاب البحر وانقلاب العصا ثعبانا واحياء الموتى انتهى وخصه صاحب
سليمان يبطل الاول من هذه المذاهب الثلاثة ويصحح كون الكرامة على مقتضى دعوى بان الامر
الغلاني واقع وتستهل بطلان الثاني بها ومثل ظهور طعام والشراب كما في حق مريم
وقد ظهر بها من رسول الله صلعم معجزة ومثل المشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء
كمشي ابي يزيد عليه السلام وروي ان رسول الله صلعم قبل ان كان عيسى يمشي على الماء فقال
لو زاد يقينا لمشى على الهواء ومثل كلام الجماد والعجماء مع سليمان وابي الدرداء كلامها
مع رسول الله صلعم يعدم الثالث منها وغير ذلك الى تهاوند وكان بين المدينة
وتهاوند قريب من خمسمائة فراسخ فالحق جواز الكرامة مطلقة عارية من القيود في
هذه المذاهب الثلاثة وانكر القول بكرامات الاولياء مستدلين على ذلك بانه لو جاز
خوارق العادات الى ومن قصد اظهار خوارق العادات ومن اظهارها اظهار
خارق العادة الواحدة مرة واحدة يكفي في النبوة واختيار صيغة الجمع انما هو
باعتبار افراد النبي وهو نوع بل صنف متناول في عبارة الكثيرين ومن هذا يعلم ان النبي
لا بد له من معجزة بخلاف الكرامة للولي كما مر وافضل وهو من يكون اكثر ثوابا عند الله من
قبل اليه بالزيادة وبالبعاد تاخر من يكون اعلى درجة عنده من ذلك وبما خرى من
يكون اقرب الامة ولي ثبت بالقرآن ان هذه الامة الاحمدية خير وافضل من كل من الامم
السابقة ثبت ان نبينا خير وافضل من انبيائهم على ما قال رسول الله صلعم علماء امتي كانبياء
بني اسرائيل وان يكون سوقتها افضل من سوقتهم وخلفاؤها افضل من خلفائهم الى ان
يكون افضل خلفائها افضل من افضل خلفائهم وعلى هذه الطريقة فالافضل بعد النبي ابو بكر لانه افضل على الاطلاق

من هذه الامة

من هذه الامة فيكون افضل من افضل كل امة كما مر واما ان المدعي يوهم ان ابا بكر افضل
من الانبياء ما عدا نبينا صلى الله عليه وسلم فمدفوع ايهامه بما سيجيء من قوله ولا يبلغ ولي
درجة الانبياء فذكر قوله بعد نبينا اي اخراج نبينا من البشر الذي فضل عليه له فوائد
الاولى التبرك بالاسم المختص بافضل الانبياء والثانية حفظه ولعاقه من شرك
الايهام الثالثة الارشاد الى ارائه فان الانبياء كثيرا ما يشاركون في الاحكام
فاذا لم يشرح على واحد منهم من ليس صنف هم نحنه بظاهره لا يرجع على السابقين منهم
فيزول الايهام والاحسن ان يقال بعد الله نبيا اي بعد خروج الانبياء او اخراجهم
من مفهوم البشر والمعنى افضل البشر ما عدا الانبياء ابو بكر وليس فيه فساد ولا الفوت
زمانية كما زعم هذا وكذا اراد بالبعدية في عبارة نفسه البعدية الزمانية فالمعنى افضل
البشر بعد نبينا بعدية زمانية وهو ليس بعد نبينا بعدية زمانية نبي اذ كل نبي فانه
متقدم على نبينا بالزمان وفي نظر لان عيسى متقدم عليه بالزمان ومتاخر عنه بعدية
فعيسى موجود قبل وجود نبينا ومعه وبعده ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى
من البشر لئلا يلزم في بعض الاحتمالات ان يكون ابو بكر افضل منه اذ لو اريد بالبشر
كل بشر يوجد بعد وجود نبينا او بعثه انتقض الحكم بافضلية ابي بكر بعيسى فانه
بشر يوجد بعد وجود نبينا او بعثه كما انه موجود قبل وجود نبينا او بعثه ولا منافاة
ولو اريد به كل بشر يولد بعده اي بعد وجوده انقراضا من دار الدنيا فلا انتقاض
بعيسى لكنه لم يفد التفضيل اي تفضيل ابي بكر على واحد من الصحابة ولو كان المعنى
كل بشر يولد بعده وجود او بعثه ابتداء فلا انتقاض ولم يفد التفضيل على كثير من الصحابة
وهم الذين يولدوا قبل وجود النبي او بعثه كحمزة مثلا ولو اريد به كل بشر هو موجود
بالفعل على وجه الارض بعد نبينا اي ابتداء وجود نبينا في الدنيا الى انتهائه لم يفد التفضيل
على كثير من التابعين وهم الذين وجدوا بعد انقراض زمن النبي صلعم وادركوا الصحابة
وعلى كل من بعدهم والحاصل ان افضل الاولياء ابو بكر الصديق الذي صدق النبي صلعم في
دعوى النبوة من غير تلعثم ان تلكأ فيها وثانيا قال الشيخ محي الدين العربي

هو مرآتك ترى في ذاته عينك اسماءه ويظهر فيها احكامها وعينك اسمه واسمه عينه فاختلط
امر الكل وابهم انه حق او عبد فيتا من جهل بالتمييز وتحير في التفرقة بين المراتب والمقامات
حال عليه اجمالا فقال العين درك الادراك ادراك ومتا من علم ذلك وعرف المراتب
والمقامات متمايزة واعطى كل مقام حقه وهذا اعلم ثم قال وليس هذا العلم الا لخاتم
الانبياء وخاتم الاولياء وكان من الخاتمين نبي وولي وآدم بين الماء والطين وما عدا هما من
الانبياء والاولياء نبي حين بعث وولي حين بلغ مقام قبول ولايته ونقل من كتبه ان
ابا بكر الصديق رضي الله عنه تحت لواء خاتم الاولياء كما كان تحت لواء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
المتابعة ونقل انه راى حائطا من ذهب وفضة وكل الاموضع لبنتين احدهما من فضة
والاخرى من ذهب فانطبع في موضع تلك اللبنتين وقال انا فيه وانا ما اشك اني انا
الراي ولا اشك اني انا المنطبع موضعهما وبين كل الحائط ثم عبرت الرؤيا بانا نختام
الولاية وذكرها للمشايخ الذين كتبنا عصرهم وما قلت من الذي قالوها عابرت
به ونقل ان الختم ختمان ختم يختم الله الولاية به معنا وختم يختم به الانبياء والخاتم
في الثانية رجل اكرم العرب اصلا ويدا قال فهو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة
خمس وتسعين وخمسمائة فراقبت العلامة التي قد اخفاها الحق عنه عن عيون عباده
وكشفها لي بمدينة فاس حتى رايت خاتم الولاية منه فالولاية المحمدية اي التي تحصل
من الوارث المحمدي ختمت به لا الولاية الحاصلة من ورثة سائر الانبياء فان من الاولياء
من ورث ابراهيم وموسى وعيسى فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم ولا يوجد ولي على قلب محمد
صلى الله عليه وسلم هذا معنى ختم الولاية المحمدية واما ختم الولاية العامة فهو لعيسى ونقل ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم استحق بكمال الولاية الخاصة ختم وخاتم تواطي اسمه واسمه صلى الله عليه وسلم
ويجوز خلفه وليس صوابا بهدى الكوفي السكري فان ذلك من سلالته وعترته والخاتم
ليس من سلالته وعترته الحسية ولكنه من سلالة العرفان واخلاقه وهذا من ملهماته وعلى
رؤياه وكشفه الخاص وهذا ليس بحجة له على غيره ثم على المرتضى من بين عباد الله الى
على هذا وجدنا السلف اي باعتبار ظواهر حالهم واقوالهم وكان بالتشديد وجيئه

كلية الظن

كلية الظن السلف كانوا اي باعتبار ميل بواطنهم متوقفين في تفضيل عثمان على
علي رضي الله عنهما فلا منافاة بين ما بين الصارتين على ما لا يخفى واستدل على التوقف بانهم
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين وهذا الاجمال
كما يدل على التوقف في الاخيرين يدل عليه في الاولين فيلزم ان يكون السلف متوقفين في
الموضعين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب وفي الصحائف المراد
بالافضل ههنا من ان يكون اكثر ثوابا من عند الله او علو الدرجة وارتفاع المنزلة او
زيادة القرب الى جنابه الاقدس وهذه المعاني كلها متقاربة فالتوقف المذكور
من السلف وهو توقفهم في تفضيل عثمان على علي جهة بل لو كان للتوقف ههنا
مجال لكان له في تفضيل الشيخين على كل من الختنين وفي تفضيل احد الشيخين على
الاخر مجال اذ ليس بعلم افضلية واحد من هذه الاربعة بهذا المعنى على الاخر الا بدليل
قاطع فح يظهر راي غير راي السلف وان اريد بها ثبوت ذوي العقول في الفضائل
النفسانية والعقلية النسبية والحسبية على ما فصل في الصحائف فلا جرم للتوقف
بل على افضل من كل من الثلاثة وانت خبير بان تغيير الافضلية بالاكثر ثوابا لا يفيد الا ان يكون علي افضل في الاذهان من ابي بكر وعمر وعثمان والمقصود اثبات
الافضلية والاحسان للافضل بحيث لا ينفك عنه في الدنيا وفي الجنان على لسان
اكثر اولئك العادين في رفعهم وخفضهم ينوح منهم في معاطس المنصفين رائحة
رفضهم والخلافة ثلثون سنة الى ملكا عضوضا فعول بعض الفاعل اي ظلما
يعض سببه ظاهرا اي الظلم الواقع فيه الرعايا عضا او المعقول ان بعضه الملك
بنواجذه فان من يريد ان لا يخلص من يده يقال انه عضه او عض عليه بنواجذه
وليس ملك يريد ان ينزل من ملكه ولذا قد يختال على قتل ابيه مظلوما مغشوشا
وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر سنة
وخلافة علي ستت سنة وقد استشهد علي على راس ثلثين سنة وقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم في المصابيح عن انس رضي الله قبض النبي وابو بكر وعمر وكل منهم ابن ثلث

وسنين سنة ثم ان نصب الامام ان من له رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن
النبي صلعم قالت النجدات لا يجب اصلا وانما الواجب على الناس ان يتناصفوا
فيما بينهم فان راوا ان ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليه فاقاموه جاز بقال البكر
الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور العدل والانصاف ويجب عند ظهور الجور وقال
قاسم السوطي منهم بالعكس ومن عداهم من الجمهور اجمعوا على انه واجب وانما الخلاف
في انه هل يجب على الله تعالى فعند الشيعة ليكون مكملا في معرفة الله تعالى وعند بعض
الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية وفي اجتناب
المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية
والسموم والحرف والصناعات والمحافظة عن الآفات والمخافات او يجب على
الخلق قال به اهل السنة والجماعة عامة المعتزلة بدليل سمعي قال به اهل السنة
واكثر من عدا العامة او عقلي قال به الجاحظ والخياط والكعبي وابو الحسين منهم
والمذهب لنا ولاكثر المعتزلة انه يجب على الخلق سمعا لوجوه ذكر منها ثلثة الاول
قوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية
وفيه نظر لانه لا يدل بظاهره على وجوب نصب الامام بل يدل على وجوب
اكتساب المعرفة به ان وجد الثاني اجماع الصحابة حتى جعلوا آية دفن رسول
الله صلعم لما توفي خطب ابو بكر رضي الله عنهما فقال يا ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد
لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت ولكننا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام وهذا
الوجه هو المعول ولقائل ان يقول نصب الامام في زمن الصحابة كان امرا ممكنا
فاجمعوا عليه فصار واجبا قطعا اذ العقل الممتنع الوجود لا يكون واجبا
اصلا الثالث ان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه ثم فان كل
واجب شرعي يتمشى في بعض الاحيان بتقوية الملوك والامراء ورؤساء

القوي

القوي في هذا الزمان مع القطع بانتفاء الامام كما اشار الى فان قيل فعلى ما ذكرتم يجوز
لما بقية من الخلافة ثلثون سنة فيبقى الامة كلهم في ترك الواجب وهو نصب الامام ممنوع
بناء على ان النصب قد يكون ممتنعا فلا يتصف بالوجوب فلا عصيان في تركه بل لا معنى لتركه
ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ممنوع بناء على انه يجوز ان لا يوجد الامام في بعض الازمنة فلا
يلزم اهل ذلك الزمان معرفة امامه حتى فلا يكون ميتتهم ميتة جاهلية قطعا ولا يكفي
الامر بعد الخلق العباسية مشكلا كما ذكر ولا يشترط ان يكون هاشميا خلافا للشيعة
فمصداقه نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان او علويا وهو اخص من الهاشمي خلافا لبعض
منهم فمصداقه نفي امامة بني العباس ولا يشترط النص على الامام معينا خلافا
للشيعة وليس لهم في الاشتراط بين سنة فضلا عن الحجة وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وقالت الفلاسفة هي ملكة يمنع الذنب مع القدرة
عليه ولا يكفي الامام افضل من اهل زمانه خلافا للشيعة وربما ينقل مثل ذلك عن
الاشعري ولقد بالغ بعضهم في تضييق باب الامامة وتكثير شروطها الى ثمان قال منها
ان يكون عالما بكل الامور مطلعا على المغيبات واما في الشورى وهو ان يجعل
الامام او الرسول الامامة بين اثنين فصاعدا على انهم يتشاورون فيما يتعلق بها فالكل
بمنزلة امام واحد والحاصل ان الامام اما شخص واحد او اشخاص لا يستقل واحد منهم
في الامامة كما في الشورى فهو من الامام اما حقيقة او اعتبارية كما في عسكر واحد و
عشرة واحد فقول الرازي الامامة رياسة عامة لشخص من الاشخاص منتقض
جمعا بالامامة بين الشورى وقد يقال الشورى ان يجعل النبي او الامام الامامة
بين اثنين فصاعدا بشرط ان يتشاوروا وينفذوا واحدا منهم فيكون هو الامام وهو
الاشكال الآتي وقد يشترط في من نصب الامام اعلم ان احكاما اسلامية كثيرة تتعلق
بالامام المشروط بما ذكر هنا وان لم يوجد او وجد وفي نصبه تفسيح الفتن فبالامام
الفرشي الفاسق او الجائر ابتداء او انتهاء ولذا قال لا ينعزل الامام بالجور والفسق
او الجاهل حتى يجوز اجتماع هذه الاوصاف الثلثة القبيحة فيه وان لم يوجد امام فيكفي ذي
شوكة في البلد ناحية كانت

والمسطور في بعض الكتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق وان الفاسق لا يصح ان يتولى
القضاء وبعضها ان الفاسق او الجاهل لو ولي القضاء عند فقدان العدل العالم
نفذ قضاؤه بخلاف الامام فانه لا ينعزل بالفسق على الصحيح وفي بعض كتب الحنفية
ان العدالة شرط الاولوية القضاء عندنا وليست بشرط عند الشافعي واختلف في تقليد الفاسق
القضاء والاصح الجواز ولا ينعزل بالفسق بل يستحقه ويجب على السلطان عزله ولو شرط
في التقليد انه ان فسق انعزل جاز وعند الشافعي وبعض علمائنا ينعزل بالفسق والامام
لا ينعزل بالفسق ولا يمنع الفسق الامامة بلا خلاف وفي الشافي اذا ارتد القاضي او عزل او
فسق ثم اسلم او عاد بصيرا او صلح لزمه على قضائه ولا يصح ما قضى في تلك الحال وفي فتاوى
النوادر الى ولو قلده وهو مجنون وتقرير تقليد القضاء على ما في كتب الحنفية انه لا يسوغ ما
حاكم يجبر عليه على لسان الامام ابي حنيفة ضرب اياما وتبدد نيفا وخمسين يوما وامتنع في الاصح
عن القبول ومات على الاباء ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قلد القضاء فكانما ذبح بغير سكين
واستفتى ابن وهب فدخل منزله وتحاكما فمزق ثيابه حتى قيل عليه فقال بعض
اصحابه لو قبلت وعدلت لكان خيرا فقال يا هذا ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول
القضاة يحشرون مع السلاطين والعلماء مع النبيين وقيل يكن لا مر وقيل لا باس به
لمن كان عدلا يامن من نفسه الجور وعن علي رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القضاة
ثلاثة القاضيان في النار رجل قضى بغير علم وقضى بعلم وجاهل قضى بلا علم والثالث في الجنة
الذي قضى بعلم وعن معروف لان اقضي يوما بحق احب الي من ان ارابط سنة وقال
عامة المشايخ التقلد رخصة والترك عزيمة وقد دخل في القضاء قوم صالحون وتجافى عنه
قوم صالحون وترك الدخول اصلح دينا وامتناع الصالح للقضاء منه فان كان واحدا
فهذا اثم وان تعددوا فان قبل الواحد وامتنع الآخر فلا اثم عليه وان امتنع الكل
اثموا ويجوز التقلد من الجائر والمتغلب والباغي وتعين على ما في كتب الشافعية ان القضاء
فرض كفاية ومن لا يصلح له حرم ان يتولاه الامام اياه وان يتولاه ومن صلح له فان كان
واحدا لزمه الطلب والاشهار نفسه عند الامام والقبول ويجب عليه ولا يعذر بخوفه من السلطان

ينعزل

التقلد بالكسر عقدا او ذرية
زيادة او لاء بروه او تحه
وارتحه وعند البعض او نه
وارتحه قال عشرة وتنفذ وماته
وينفذ وكلما زاد على العقد
فهو عند تحه بلغ العقد
الثاني ٢١

بلا

والخيانة وان كان متعددا فان كان غيره اصلح ويقبل جاز له القبول وترك الطلب وان
كان مثله جاز القبول فاما الطلب فان كان فاضلا ولو تولى اشتهر وانتفع
الناس بعلمه او كان مشهورا ينتفع بعلمه ولم يكن ذا كفاية ولو تولى صار مكفيا من
بيت المال استحب الطلب والقبول وان كان له كفاية يكفي له الطلب والقبول
وعلى هذا حمل امتناع السلف من القبول وان كان من دونه فيستحب له الطلب
والقبول فيما استحببنا الطلب والتولي او ايجابهما فهو عند الوثوق بالنفس
وغلبة الظن بقوتها واما عند الخوف فيجتنب وهذا اذا لم يكن ثمة قاض يجتمع له
شروط القضاء وان كان فالطالب لتوليه مجروح فاضلا كان او مفضولا و
الطلب حرام وفي فتاوى قاضي خان ال فيما لا يتشفى فيه وعلى انه اوال ويصلي
اي يصلي المسلمين على طريق فرض الكفاية على كل بر بفتح الباء اي بار اي جامع
للطاعات وفاجر ويمكن ان يراد بالبر غير الفاجر فيندرج فيه المجنون ومن لم
يبلغ اذا مات على الايمان والاسلام ولو علم ذلك باخبار مسلم واحد عدل اما
باسلامه الاصلي او بجدوثه قبيل احصانه وتزوله سلطان الموت به وان
شهد على مسلم انه ارتد والعياذ بالله قبل موته ومات عليه لم يجعله مرتدا ويصلي
عليه وفي النوادر يقبل شهادة رجل او امرأتين من المسلمين بالاسلام وشهادة
نفر اثنين لنفر اثنين باسلامه وفي النوازل ومن دخل دار الحرب وسرق صبيا
منها او دخله دار الاسلام يحكم باسلامه كذا في بعض الفتاوى للاجماع ولقوله
صلى الله عليه وسلم الخ فان قلت مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها
الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض
الكفايات ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقاد قال في
شرح المقاصد لا نزاع في ذلك لكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اختلافات
فاسدة بل اختلافات بارقة يستمال من فرق الروافض والخوارج حتى كاد ذلك
يفضي الى كسر من قواعد الدين ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين

مطلب
جواز شهادة ذمي على الذمي
اسلم عند بها

ان نفس
الاسلام من
فروض الكفاية

مع القطع بان ليس للحجة عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق
المتكلمون هذا الباب في ابواب الكلام وربما اخرجوها في تصانيفهم حيث قالوا هو الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام فان قيل
فهذه المسائل الامامة ارجعت بهذا الاعتبار الى مسائل الكلام فما مثال الكلام من هاتين
المسئلتين السابقتين انفا وامثالها وامثال بعض ما سيجيء انما هي في الفروع التي هي الفقه
فلا وجه لايرادها في الاصول التي هي الكلام قلنا الى نبذ من المسائل ومن هنا فنقول
عمدة المسئلة التي الى من فروع الفقه والاضافة في هذه المواضع الثلثة بيانية وصل
المسائل الفروعية الى ما يخالف الادلة القطعية وسيرد عليك ذكر بعض من هذه الادلة
فمنها كقذف عائشة رضي الله عنها الى وهو لا يوجب اللعن قال الحجة هو عبارة عن
الابعاد من الله تعالى ولا يجوز ذلك الا على من يتصف بصفة يبعد من الله كالكفر والظلم
والفسق والبدعة القبيحة واللعن في كل من هذه الصفات المبعدة ثلث مراتب
الاولى اللعن بالوصف العام كقولك لعنة الله على الكافرين والثانية اللعن بالوصف الخاص
كقولك لعنة الله على اليهود والثالثة اللعن على الشخص كقولك لزيد وهو كافر او ظالم
او فاسق لعنة الله والاولان جائزان واما الثالث ففي جوازه تفصيل لانه
ان ثبت شرعا ان ذلك الشخص مات كافرا على الكفر كفرعون وابي جهل او يموت على الكفر
كابليس فاللعن عليه جائز وان لم يثبت كزيد اليهودي مثلا فلعنه حرام اذ هو
حكم على الله بانه قد ابعده من حضرته وذلك غيب لا يطلع عليه غير الله ويطلع عليه رسوله
اذا اطلعه عليه ولم لا يجوز ان يسلم هذا اليهودي فيموت مقربا من الله فكيف يحكم بانه
ملعون مطرود من حضرته قال فان قلت انه لكونه كافرا في الحال كما يقال المسلم
رحمه الله لاسلامه في الحال وان احتمل ان يرتد قال فاعلم ان معنى لعنه ثبت الله على
الاسلام الذي هو سبب الرحمة ولا يجوز ان يقال ثبت الله الكافر على كفره الذي هو
سبب اللعنة فان هذا سؤال الكفر وهو في نفسه كفر واذا عرفت هذا فالكافر
اخص من زيد الفاسق او المبتدع بطريق الاولى وبالجملة فمن لعن غير رسول الله على

على الاستخفاف فظاهر عنه والاظهر في السكوت عن لعن ابليس فضلا عن لعن غيره واما
استلزام ان يزيد بن معاوية من ذكر في كتاب الخلاف وظهر انه لا يستحق اللعن عليه وذكر
في الامالي ولم يلعن يزيد بعد موته سوى الكفار في الاغراء وغال ولا على الحجاج
لان النبي صلى الله عليه وسلم ابى وبعضهم اطلق اللعن عليه وقال انه امر بقتل الحسين
رضي الله عنه ورضي به وكل من امر به فهو كافر وكل كافر اي كل فرد من افراد الشخص فملعون
فيزيد ملعون وجواب ان نمنع المقدمة الاولى وسندها فاقال الحجة انه لم يثبت اصلا ان
يزيد قتل الحسين رضي الله عنه او امر بقتله او رضي به ولا يجوز نسبة مسلم الى الكبيرة من غير
تحقيق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرمي رجل رجلا بالكفر ولا يرميه بالفسق الا ارتد عليه ان
لم يكن صاحبه كذلك وقال ما شهد رجل على رجل بالكفر الا بايه احدهما ان كافرا فهو كما قال
وان لم يكن كافرا فقد كفر بتكفيره اياه والتعرض للاموات اشد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا تسبوا الاموات وقال اذا مات الميت فاذكروا منه خيرا في بعض كتب الفروع يزيد
من جملة المؤمنين ونقل من الشيخ ابي سعد المتولي صاحب التتمة من كتاب التتمة في الاصول
ان يزيد بن معاوية رضي الله عنه من جملة المؤمنين وحاله في المشية ان شاء الله يعذبه عذابه و
ان شاء الله ان يرحمه رحمه وغفر له ولا يجوز لعنه ولا تكفيره والذي نسب اليه من تقديم راس
الحسين رضي الله عنه [illegible] وغير ذلك من الامور مما منع الرواة عنه
ولم يثبت ذلك احد من السلف ولا وجد في تصنيف امام يوثق به ولو سلمنا فالثانية
وسندها ما نقل من الكتاب المذكور للشيخ المشهور ان اكثر ما في امر يزيد ان الرواة عنه
وغيرهم اتهموه بالرضى بقتل الحسين رضي الله عنه ولو قررنا انه باشر قتله لم يصر بذلك
كافرا الا انا لا نكفر قاتل عثمان مع كونه افضل من الحسين رضي الله عنهما ولو قررنا ان
مسلما قتل الصديق رضي الله عنه حاكمنا تكفره اذ التكفير بالقتل رتبة الانبياء واما
مرتكب فقاتله عاص بالقتل فاسق به فيكون امره مفوضا الى الله كسائر
العصاة فلا يجوز تكفيره ولو سلمت فالثالثة لما مر من ان اللعن على الكافر المشخص
من غير رسول الله غير جائز الا ترى ان الوحشي كان كافرا فقتل حمزة عم رسول الله صلعم

ثم تاب عن الكفر والقتل جميعا فقبل توبته ولا يجوز اللعن عليه بالاتفاق فلم لا يجوز
ان يكون يزيد تائبا عن القتل او الامر او الرضى به ان كان متحققا منه ثم شاكا
على توبته فيكون كالوحشي فلا يصح اللعن عليه فقد ظهر عاجز منع انهم انفقوا على
جواز اللعن على شخص قتله او امر به او اجاز او رضي به فان حجة الاسلام
والمتولي وصاحب الامالي ومن يحذو حذوهم خارجون منهم ومنع ان رضى يزيد بقتل
الحسين واستبشاره بذلك واهانة اهل البيت مما تواتر معناه بل استغفر ذلك
من وضع الروافض ونقل رجال غلاة فلا يكون حقا وصوابا ومنع ان يتوقف
احد في ايمانه بل يجزم بسلبه عن جنانه فان منع الاصل يستلزم منع النزع ومنع ان يقال
في شانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه بل الحق ان لا جزم لنصف بموته على الكفر فلا
يجوز تكفيره ولا لعنه فضلا عن تكفير من نفعه في الجملة واعانه بوجه ما واللعن عليه ولا يبلغ
ولي من الاولياء درجة نبي من الانبياء الا بالمساوي ولا نبيا في الشرف والقرب من الله فضلا
عن افضليته وزيادته على نبي بل كل نبي فانه افضل من كل ولي اذ كل نبي له صفتان كمال
معا اعني النبوة والولاية وكل من له صفة كمال معا افضل من له احديهما فقط اذ التصور
نبي ليس له ولاية كان النبي الذي له ولاية افضل منه ولو بلغ نبوته اقصى غايتها فكل
نبي افضل من كل ولي فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي الذي ليس نبيا بالغا
درجة النبي بل كونه افضل منه كفر وضلال والقائل به اجهل الجهال واما ما حكي
عن بعض الصوفية بان الولاية مطلقا افضل اي اعلى درجة واشرف من النبوة فلنبوته
عنه وجوه الاول ان الولاية تنبئ عن القرب والمحبة والكرامة كما هو شان خواص
الملك والقريبين منه والنبوة تنبئ عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك
الى الرعايا لتبليغ احكامه اليهم قال في الشرح وهذا فاسد باجماع المسلمين
وبان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة للجانبين
وتتضمن قرب الولاية وسرها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير النبي لانها لا تكون في
غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة وكل من الوجهين معارضة لو ثبت

لا بطلت

لا بطلت الحكم المذكور ولكن اللازم منها انعكاس الافضلية لاحتمال التساوي ولذلك
البعض ان يقول ليس شيء منهما بتام اما الاول فلان انعقاد الاجماع على ذلك ممنوع
وانما انعقد على افضلية النبي مطلقا على الولي الذي ليس نبي مطلقا فاشتبه على العارض
حال المعروض بالعارض واما الثاني فلانه ان اراد بقوله فيها ملاحظة للجانبين
ان جانب الحق يلاحظ فيها على الوجوه فهو ممنوع فيها عنوغاية تبليغ الشرائع
وامتثال الطبائع بالوقائع ومن شانه هذا يمتنع منه ان يجرد القلب الى قطع
عداه ووصف بالجنة الى مولاه واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم رجعنا من الجهاد
الاصغر الى الجهاد الاكبر وقوله تعالى تتجافى جنوبهم عن المضاجع خوفا وطمعا واقوم قيلا
ان لك في النهار سبحا طويلا قال جار الله كلف الله رسول الله صلعم قيام
الليل ثم ذكر الحكمة فيما كلفه فيه وهو ان الليل اعون على مواطاة القلب اللسان
واشد للوطاة لهدوء الرجل وخفوت الصوت وانه اجمع للقلب واهضم لنشر الهم
من النهار لانه وقت يفرق الهموم وتوزع الخاطر والتقلب والجوائح المعاش
والمعاد وان اراد به ان جانب الحق يلاحظ فيها بوجه ما فمسلم لكن معنى الولاية
على ما هو المختار في هذا المقام يلزمه التجرد الى جناب الحق بالكلية والاعراض
عن الخلق بالمرة ومعلوم ان هذا اول وافضل من الملاحظة التامة للخلق
والملاحظة الناقصة للحق وهو يتضمن قرب الولاية مسلم فان النبوة لا
ينفك عن الولاية قد يطلق لفظ النبوة على مجموع هذا المتضمن وما في ضمنه فيتفاوت
لا مرتبة في الكون اشرف من مرتبة النبوة لكن ليس الكلام في تفضيل هذا المجموع
على غيره وانما هو في تفضيل المتضمن على المتضمن عليه وفي عكسه لهو مع كونه
صادقا لا نفع له في هذا المقام وكذلك قوله فلا يقصر الخ وهو يستلزم ايضا ان يكفي
اجمل الكلام في تفضيل ولاية غير النبي على النبوة وليس كذلك الثاني ان العبد
الواصل الى معبوده الحق له وجهان وانصرافان توجه ظاهر نحو الخارج الهابط
وهو توجهه من الحق الى الخلق للارشاد والهداية والتصرف ونحوها وكل من النبوة

والباقية لها وتوجه باطن نحو الرجل الصاعد وهو توجه من الخلق الى الحق
لملاحظة جلاله وجماله وقهره نظرا على كماله ويسمى الولاية فمن باطن الكمال والصاعد منه
والنبوة ظاهرة والباطن باطنه ومعلوم بالبداهة ان صاعد الشيء افضل واولى
من هابط الثالث ان للعبد كما اشير اليه جهتين حقية وخلقية لهوى ولاية بتوجه
نورها تاما الى الحق المطلق والمعبود المحض سبحانه وتعالى فيه يتقوى جهة حقيته
فتغلب جهة خلقيته الى ان تقهرها وتفنيها بالاصالة كالقطرة من الفحم المجاور
للنار فانها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المخالفة
فيها تشتعل قليلا قليلا الى ان يصير نارا فيحصل فيها ما يحصل في النار من الافاضة
والتسخين والاحراق وغيرها وقبل المجاورة والاشتعال كانت مظلمة باردة و
ذلك التوجه لا يمكن الا بالمحبة الذاتية الكاملة في العبد وظهورها لا يكون الا
بالاجتناب عما يضادها وينافيها وبالتقوى عما عداها فالمحبة هي الزهد والتقوى
هي الزاد وهذا الفناء موجب لان التعين بتعينات حقانية وصفات ربانية
من اخرى وهو البقاء بالحق فلا يرتفع منه التعين مطلقا بل منه خلاص من
تعينات الرسالة والتشريع بمحمد صلى الله عليه وسلم والولاية المطلقة دائمة
تقوم سلطانها الى قيام الساعة بل الى ما بعده فيكون اول وافضل من النبوة
قطعا فان قلت قد مر ان الولاية ايضا قد اختتمت بخاتمها الموجود في زمان
الشيخ العربي فلا ولاية بعده قلت ومر ايضا ان المختتم به الولاية المحمدية لا
المطلقة فان قلت ومر ايضا ان المطلقة مختومة بعيسى اي حين نزوله
الى الارض قلت الاقرب ان يقال ان كمال الولايتين مختوم بهما لا اصلهما
ومطلقهما فانه لا ختم له لا في الدنيا ولا في الاخرة بخلاف النبوة والتشريع فان
لاصله وكماله ختما ختما يقينيا هذا ما عند ذلك البعض وفي التفسير الكبير منهم
من قال العبودية اشرف من الرسالة لان العبد بالعبودية ينصرف من الخلق
الى الحق وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق ولانه بسبب العبودية ينبو

النبوة وزمرة التبليغ
غذاؤها الولاية بالاخذ
حظ من دابة النبوة
ولذلك اختصت النبوة
بالختم

عن التصرفات

التصرفات وبسبب الرسالة يقبل عليها واللائق بالعبد الانصراف ولانه يتكفل الاول
باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان ما بينهما ثم قد
ينتج ترددا في ان مرتبة نبوة النبي افضل من ولايته ام مرتبة الولاية فمن قائل بالاول لما
في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع
شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني للوجوه المذكورة ولما في الولاية من معنى
القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال فلا ولاية غير النبي وانما
الامان من سوء الخاتمة ومن انسلاب النبوة والولاية في النبي فيجوز ان يكون خاصة اجتماع
الولاية والنبوة لا خاصة النبوة وحدها على ان المحبة ذكر في الاحياء ان العلم يحتمل من
غير مسئلة واحدة سال عنها في القدس قبل انه محرم من جريان النبوة وبالجملة جهات
شرف الولاية اكثر من جهات شرف النبوة فيمن اجتمعتا فيه وانفردت الولاية فهي افضل
من النبوة من هذه الجهات في كل صورة وذهب بعض المحققين الى ان العبد اذا بلغ غاية
غاية المحبة قال الله تعالى يحبهم ويحبونه ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ان الله
يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص فالعبد خصوصا اذا دخل
في كمال الايمان يحب ويحبه الله فربما يبلغ في كل من المحبتين غاية فقيل من علامات
محبة الله للعبد ان يبتليه وان لا يترك له مالا واهلا وان يوحشه من خلقه ويحول
بينه وبين عين وان يحببه الى جنابه وطائفا على بابه وان يتولى من امره ظاهره وباطنه على ما
يرضيه ومن علامات محبة العبد لله تعالى ان يحب الموت لكونه مفتاح لقائه تعالى
وان يترك هوى نفسه لرضاه اريد وصاله ويريد ويريد ينجرني فاترك ما اريد لما يريد
وان لا يفتر عن ذكره لسانه ولا يخلو عن فكره جنانه وان يشتغل بخدمته اركانه ويانس
بالخلق له ومناجاته فيها وان يتنعم بطاعاته وان لا يتاسف على ما يفوته الا على ساعات
خلت من ذكر الله وطاعته وان يشفق على جميع عباد المؤمنين ويشتد على جميع
اعدائه وان يخاف من اعراضه وابعاده وحجابه وان يكتم حبه واسراره وان يأنس
وينبسط معه فالعبد قد يبلغ غاية ان يحبه الله وغاية ان يحب الله وكل من البلوغين

بسلام الآخر سقط عنه الامر والنهي وذهب بعضهم الى انه سقط عنه العبادات الظاهرة
وعلاجها كفر وضلال والله تعالى هو الله الكبير المتعال قال الرازي في التفسير
الكبير قال الله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فامر محمدا صلعم بالمواظبة على العبادة
الى ان يأتيه الموت ومعناه انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات
فلا يكون ساقطا من عبد بحال ما قال المحقق في بعض رسائله قد يدعي بعض
من يدعي التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين الله حيث سقط عنه الصلوة و
حل له شرب الخمر وجميع المعاصي فهذا ممن لا شك في وجوب قتله بل قتل هذا اولى من قتل
مائة كافر اذ لا فرق في الدين وينفتح به باب من الاباحة لا يسد حرز هذا فوق حرز
من يقول بالاباحة مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء اليه لظهور اباحة هذا فيهدم الشرع
ويزعم انه لم يرتكب فيه الا تخصيص عموم اذ خصص عموم التكليف عن ليس له مثل
درجته في الدين وربما يزعم انه يلابس الدنيا ويعارف المعاصي بظاهره وهو باطنه
بريء منها ويتدلى بهذا الى ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به عصام الشرع
ثم قد يأنس بالله بعض اصحابه فيبسط وتدل فيصدر منه بعض الاقوال
والافعال منكرة الصورة لما فيه من الجراءة وقلة الهيبة وهو مشتمل منه ومن
قام في مقامه ومن لم يقم في ذلك المقام ويشتبه بذي مقاله وافعاله فهلكت واشرف
على الكفر او كفر قال جنيد اهل الانس بالله يقولون اشياء لو سمعناها من
العوام لكفرناهم بها وهم يجدون المزيد في احوالهم بها وهي محتملة منهم ويليق
بحالهم والبه اشار القائل قوم يخاطبهم زهد لسيدهم والعبد يرجو على مقدار
مولاه انا هواه ورؤيته عما سواه له باحسن رؤيتهم في حسن ما هواه و
امثلة حكايات شيخ وشيخ بالبصرة قال كون امير ها ابا موسى وابن عيينة
الخواص وابن خفيف كلها مذكورة في كتاب الاحياء قال المحقق فيه والاستبعد
ان رضي الله عن عبد جاء بغضب على عين فهما اختلف معانيها في القرآن تنبيهات
على ذلك لو فطنت وفهمت فجميع قصص القرآن تنبيهات لاولي البصائر والا
بصار

رسالة

من يعلموا

من ينظروا البها بعين الاعتبار وانما هي عند ذوي الاعتبار من الاسماء ثم اخذ بذكر بعض
تلك القصص والمثلثات واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا احب الله عبدا لم يضر ذنب
وقوله ان الله ليحب العبد حتى يبلغ من حبه ان يقول العمل ما شئت فقد غفرت
لك فمعناه انه اذا احب الله عبدا تاب عليه قبل الموت فلم يضره الذنوب الماضية وان
كثرت ويقوله بالآخرة وان عظمت كالا يضره الكفر الماضي ويغفر له بعد الاسلام وقد
اشترط الله للمحبة غفران الذنب فقال ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر
لكم ذنوبكم ومعنى قال الحديث الاول انه عصمة من الذنوب الى وهم الملاحدة وسموا
الاسماعيلية لانتمائهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه و
الحرمية لاباحتهم المحرمات والسبعية لزعمهم ان النطقاء بالشرائع سبعة آدم و
نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل
اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة هم يقتدون
في الدين ويهتدون وهم متفاوتون في المرتبة والباطنية لادعائهم ان باطنية
وفي شرح المواقف قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره
المعلوم في اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والتمسك
بظاهره معزب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة و
ظاهره من قبله العذاب الحاد اه قال الرازي الاخلاص فعل يكون الغرض
المنوي عليه واحدا من غير ان يشوبه غيره فمن يعبد ويغرضه محض الرياء فهو مخلص
ومن يعبد وغرضه محض التقرب الى الله فهو مخلص لكن العادة جرت بتخصيص
اسم الاخلاص بتجريد قصد التقرب الى الله تعالى عن جميع الشوائب كما ان الالحاد
ميل عن اي شيء كان ولكن خصه العرف بالميل عن الحق فمن قذف عائشة
رضي الله عنها بالزنا رده النصوص كالذين يرمون المحصنات المؤمنات الغافلات
الى هو الحق المبين كفر قال جار الله ولو كتب القرآن كله وفتشت عما اوعد به
القضاة

تليت

المحرمات

يطلب تفصيل ذلك في روح المعاني

ثم قال الله عز وجل قد عظم شأن تغليظ في أمر عائشة رضي الله عنها وأنزل من الآيات القرآن المشحونة
بالوعيد الشديد والعقاب الشديد والزجر العنيف والانتقام ما ركب من ذنب واستقطاع
ما أقدم عليه مثل ما أنزل فيه على طرق مختلفة وأساليب متنوعة كل واحد منها كاف في جنايته
ولم ينزل الآيات الثلث لكونها سببا جعل القذفة معلومين في الدارين جميعا وتوعدهم
بالعذاب العظيم في الآخرة بإيان ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بشهد عليهم بما أتكلوا وبرهنوا وأنه
يوفيهم جزاءهم الحق الواجب الذي هم أهله فيعلمون عند ذلك أن الله هو الحق المبين فما وجه
ذلك والسبيع وفضل واجل والكذ وكرر وجاء بما لم يقع في وعيد المشركين عبدة الأوثان إلا ما
دونه في الفظاعة ولقد صح براءة الله أربعة بأربعة براءة يوسف بلسان الشاهد ويشهد شاهد
من أهلها وبراءة موسى من قول اليهود فيه بالحجر الذي ذهب بثوبه وبراءة مريم بانطاق ولدها
حتى نادى من تحتها أن عبد الله وبراءة عائشة بهذه الآيات العظام في كتاب الله المتلو على وجه الدهر مثل هذه
البراءة بهذه المبالغات فانظركم بينها وبين تبرئة أو تكذيب ما ذاك إلا لإظهار علو منزلة رسول
الله صلى الله عليه وسلم والنبي على أفاق سيد ولد آدم وخير الأولين والآخرين وحجة الله على العالمين ومن
أراد أن يتحقق عظم شأنه وتقدم قدمه وأحرز لقصبة السبق دون كل سابق فليتأمل
ذلك من آيات الإفك وليتأمل كيف غضب الله لنبيه حرمته وكيف يأتي في نفي التهمة عن صحابته و
قال الزمخشري وصف الله طعن اليهود في مريم وطعن المنافقين في عائشة بأنه بهتان
عظيم دال على أن الذين يطعنون في عائشة بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم
فإن قلت لم كرر هذه المسألة الزنكر فإذ فيها رضي الله عنها قلت ناب بالكاف عن
الكرر لنسبة أهلها وطهارة ذيلها والاستهانة والاستخفاف بها أي بالمعصية الثابت
كونها معصية بقطع كبيرة كانت أو صغيرة أي عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجريها
المباحات كفعل والاستهزاء على الشريعة والأول بالشريعة وسبي دينا من حيث أنها يطلع
بها وسيلة من حيث أنها يجتمع عليها وينذرج في الاستهزاء بواضعها وشارعها أي الله ومظهرها
أي الرسول ومكذبها وبكل ما دلت دلالة قطعية عليه كالأنبياء والملائكة والجنة والنار
وما شاكل ذلك كفر وعلى هذه الأصول الثلثة الأخيرة من هذه الخمس المذكورة يتفرع

يعلمون

الآيات

بعض

ما ذكر

قانون
الكفر ثلثة

ما ذكر في الفتاوى من أنه إن والآيات يكون حرمته لغيره كمال الرجل المنكوحة أو المسروقة من السارق
والغاصب أو يثبت بدليل ظني كالمواطئة بامرأته أو جاريته فلا أو بعضهم إلى من علم أن بعض
في دين النبي تحريمه وذلك إما يكون بالدليل القطعي فالأول كنكاح المحارم نسبا أو رضاعا
أو مصاهرة أو شرب الخمر أو أكل ميتة أو شرب أبوالها أو تناول دم أو تناول لحم خنزير
من غير ضرورة والثاني كنكاح الأجنبية المعتدة وتناول المغصوب والمسروق من غير ضرورة
فكل من اعتقد حرمة حلال بالإجماع فحلال كافر في صور الفرق كافر في صور عدم الفرق
من غير عكس كلي لغة في الكافر والحرامية الصورة الثانية أعم مطلقا في الأول لقوله تعالى حرام
سواء أهذا أعم أو أخص هذا حلال النزوج الساعة أو يحكم الجهل فيه لا يكفر ولو عكس أن يجوز
الجمع بين الأختين بالنكاح أو أن يكون الخمر حراما إلى الزنى أو قتل النفس أو الظلم فإنه يكفر
والضابط أن ما كان حلالا في زمان وشريعة فمتى حلله لم يكفر فيه وما كان حراما في كل زمان وشريعة
فمتى حلله كفر لأنه حرمته أم وقال السوادي في الروضة الصولية أنه لا يكفر في مسئلتي
الثمن ولو استحل وطء امرأة الحائض في فرجها يكفر مطلقا وعن محمد أنه لا يكفر مطلقا والصحيح
لكن النص الدال على حرمته وصوفه ولا تقربوهن حتى يطهرن ظني مع أن الحرام حرام لغيره
وفي بعض الفتاوى وفي الذخيرة استحلال حال الحيض ليس بكفر الا ترى أن جماع الزوج
الثاني لو وقع في حال الحيض يحل بالاتفاق وعن الإمام الشافعي رحمه الله حلف له بطلاق وطئ امرأته فوطئها
امرأته حال الحيض أو النفاس أو الظهار حنثه لا يحنث إلا أن ينوي ذلك وقيل إن استحل مساواة باب
النهي للتنزيه لا يكفر وإن استحل مع اعتقاد حرمته كفر والصحيح قوله وفي استحلال التوطئ
بامرأته أو جاريته يكفر لكنه لا يكفر على الأصح وفي لفظ بعض الفتاوى وهو الصحيح وفي ذلك البعض
من الفتاوى إذا وصف الله تعالى بما لا يليق به أو سخر باسم من أسمائه أو سخر باسم من أو أمره أو
أنكر وعده أو وعيده يكفر إذا كان الجزاء ثابتا بالقطع ولا وجه لذكر هذا الفصل أصلا ولو
أبدل لفظ الجزاء لفظ الشرط وأريد إذا كان جانب الشرط ثابتا بدليل قطعي على معناه
إذا دل على امتناع اتصافه بذلك ووجوب اتصافه بنقيضه أو على أن ذلك الاسم من أسمائه أو
الأمر من أوامره أو الوعد أو الوعيد من فكفر الواصف والشاخر ثابت وأما إذا دل على المذكور

السلعة

غيلم

أو أنكر الجنة أو الحنة أو
أو الميزان أو الصراط أو
الكتوب أو الصحائف
فيها الأعمال
يكفر صلاح الدين

ولو استخف بسنة النبي عم كفر ولو قال له سوّ شاربك فانه سنة فقال لا افعل ولو سنة كفر وكذا
سائر السنن كالسواك والطيلسان ونحوهما ولو قال رجل كان ايد سبلت ست كفر اذا استخف
بالسنة ولو كان لما يشق عليه لا يكفر صلاح الدين

ظ فلا كما في مسئلة [illegible] الحرام لكان هو صوابا وقع في نسخة وفي ذلك البعض من الفتاوى
ولو قال لابي عبد الله الحق حرف التصغير بالفارسية وهو الكاف بآخر قيل كفر لانه صغر
الكفاف اليه وقيل ان تعمد كفر والا فلا لان هذا المجموع من الضاد والعاف اليه جعل
اسما للرجل ولا سبيل الى تصغيره اذا عبر عنه بهذا الاسم سوى هذه الصيغة كما قال در
ازرسنك وبزرك سرك وبرادر تصغير الخنك وذي الرأس لا تصغير اللحية والرأس
واعلم ان مسئلة وصف الله بما لا يليق به كما هو في مذهب الجسمية والمشبهة
والكرامية والمعتزلة سائر اهل الملة والنحلة ليس من قبيل الاستهانة والاستهزاء به
لان الواصف لله تعالى بما وصفه به يزعم انه هو الممجد المعظم لله فلم تندرج تحت اصل
الاستهانة والاستهزاء الذي يمكن اندراجها تحت الاستحلال باعتبار انه
المتعلق بالافعال وان الوصف فعل لسان فذاك والا فذكرها ههنا استطرادي
وكذا يكفر لو تمنى ان لا يكون نبي مقطوع بنبوته من الانبياء كالكذابين القرنيين ولقمان
الذين نبوتهما محتملة بمعنى انه لا يوجد مع ذاته او يوجد ولا يتصف بالنبوة بل
قصد استخفاف واستهانة او قصد عداوة ولو تمنى ذلك لا على سبيل الاستخفاف
او على سبيل الهزل فلا كفر هكذا بعض من كلامه وقد صرح به في بعض الفتاوى فيلزم
ان لا يكون من قال ليت محمدا صلعم لم يوجد او لم يبعث بالشرع حتى لا اعرف ما التمايز
فاعذر وفيه نظر لو عاب نبيا كفر ومن فروعه انه لو قيل آدم كان حاليا فقال ليس
ما به جولاه بجكان باشيم او قيل ان رسول الله صلعم هذا الحال يحسن اصابعه
اين ال ادبيست او قال لنبي قد جن كفر ولو قال لا اعلى عليه فلا ولو قال لنبي
صلعم ذره وشك اوجر كرين جامه او ناخن دراز او لشوم وبيك او اذا قيل انه يحب
الدبا او الهريسة فقال انا لا احبه كفر ان كان بطريق الاستخفاف ولو قيل له حلق
راسك او قلم اظفارك فانه سنة فقال لا افعل وان كان سنة كفر مطلقا وقال النواوي
في الروضة لا يكفر الا ان قصد الاستهزاء او لما يتعلق بالانبياء ما ذكر في بعض
الفتاوى ان مؤمنا اذا قال ان كان ما يقوله الانبياء حقا فقد نجونا يكفر لانه شك في صدق

الانبياء

الانبياء اقول ان لم يقل ذلك على سبيل الشك بل على سبيل ارخاء العنان في الموعظة والنصيحة لم يكفر
كرجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه فانه قال في حق موسى وان يك كاذبا فعليه كذبه وان يك
صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم ولم يكفر وكذا يكفر لو ضحك على وجه الرضى والاختيار بين يكلم
بالكفر اما اذا كان الكلام الموجب للكفر عجيبا مضحكا يضحك السامع بالضرورة فما بقي سلطانا
فلا يكفر السامع واما المتكلم بالاختيار فكافر وكذا لو جلس انسان على مكان مرتفع بينما
بالمذكر او المدرس وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكون ويعزبونه بالوسائد او
تلبيها بالعصا فاخذ خشبة وجلس القوم حوله كالصبيان وضحكوا منه واستهزءوا به
يكفرون جميعا وقال النواوي في الروضة الصواب ان لا يكفر في مسائل الفقه وكذا يكفر لو
لقن طائرا بالكفر او علمها الردة حتى تعلمها وقيل ان علمها وامرها بالردة يكفر وان
علمها ولم يأمرها بها فلا وكذا اذا صلى بغير طهارة متعمدا في كل منهما يكفر وان
واقف فعله ذلك في كل من المسئلتين الكعبة وكذا لو صلى في ثوب نجس وهو يجد الثياب
الطاهرة وفي بعض من المسائل خلاف بين العلماء قال النواوي في الروضة مذهبنا ومذهب
الجمهور انه لا يكفر من لم يستحل فعله فلو وقع في جماعة فاضطروا الى الصلوة فاستحى من اظهار عدم
الوضوء او من ترك الصلوة مقام معهم وصلى بلا طهارة او كان حاربا من العدو وفعل بدونها
قيل لا يكفر لعدم الاستهزاء قيل وينبغي لمن اضطر اليه ان لا يقتصر بالقيام والركوع والسجود
وسائر اعمال الصلوة واذكارها اعمال الصلوة واذكارها واذا صلى على المكان نجس
او غصب او بصبي او امرأة او جنب او محدث او مجنون على ما لا يكفر اجماعا ولو تحرى ووقع
تحريه على جهة وتركها وصلى الى جهة اخرى اختلف المشايخ في كفره وقال الحلواني الظاهر انه
ان فعل ذلك على وجه الاستهزاء يكفر والا فلا الى غير ذلك من النوع من المسائل المذكورة
في هذا الفصل من اولها الى مسئلة النفي في فروع استحلال المعصية ومنها الى آخرها
في فروع الاستهزاء والاستهانة والاستخفاف والياس من الله يلزم ان يكون
الخالد العاصي كافرا لياسه من روح الله بناء على قاعدته ومن ان مرتكب المعصية كافر
والكافر لا يغفر له وان يكون المعتزلي كافرا لما بينه ومن قواعد الاسلام اهل السنة

نا
شبهاه

ولو كان كلاما عجيبا
يضحك السامع لا يكفر
صلاح الدين

والقول بانها لا تبيح
بالكفر لكن لا يتخذ طريقا
صلاح الدين

قول
او بغير طهارة متعمدا
وان كان له طهارة في الوقت
ولو كان يصلي مع قوم واحد
فصلى مع قوم صاحب من
ظهوره لا يكفر لانه لم
يكن تهاونا ويتبع لمن
يغضبه اليه ان لا يقصد
بالكفر لان الصلوة صلاح الدين

ان لا يكفر احد من اهل القبلة قال في شرح المقاصد هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين
كحدوث العالم وحشر الاجساد وعلم الله بالجزئيات والكليات جميعا وما اشبه ذلك فمن يواظب على
العمل بالطاعات والصلوات باعتقاد قدم العالم او نفي الحشر او نفي العلم بالجزئيات فهو ليس
بداخل في اهل القبلة باعتبار الارادة ولا نزاع في كونه بذلك الاعتقاد وكذا الصدور من
موجبات الكون عندهم هو لا يتفقون على ما ذكر فقد اختلفوا في اصول سوى مسئلة الصفات
وخلق الافعال من عدم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع لاحد ان الحق
فيه واحد فهل يكون منهم من يخالف الحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا قد ذهب الشيخ والكرخي
الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه اشار الشافعي وهو المروي عن ابي حنيفة وعليه اكثر الفقهاء
واياه اختار الامام الترازي وواقعه بعض المتاخرين من المعتزلة ومن اصحابنا من قال يكفر
المخالف وقالت قدماء المعتزلة يكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الله للاعمال ويكفر
الخشوية حتى حكى عن الجبائي انه قال الخمر كافر ومن شك في شك من شك في كفره
من شك في كفره فهو كافر قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني نكفر من يكفر ناومن الا فلا
قال في المواقف لا يكفر احد من الفرق الا بما فيه من الطعن في الصانع القادر العليم او شرك او انكار لنبوة
او انكار ما علم مجيئه اصل الصلاة والصوم به ضرورة او انكار مجمع عليه كاستحلال المحرمات
واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر قال في بعض كتبه ومنه التجسيم قال والفقهاء
في معاملتهم خلاف هو خارج عن مثل هذا قلنا هذا البيان بياس كما قنطوا من روح
ورحمة الله على تقدير الكفر والعصيان لا ييأس من ان يوفقه الله تعالى للتوبة والايمان و
العمل الصالح اذ وفي بعض كتب الفروع من الصغائر القريبة من الكبيرة اليائس من رحمة الله والاولى
من تكفير هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وبنفي
الرؤية كما هو المشهور من المعتزلة او بنفي الصفتين او بنفيهما كما هو الظاهر من الرواضي
او بامثال ذلك مشكل لانه يلزم ان يكفر المعتزلة مثلا وان لا يكفر ويمكن رفع الاشكال
بان المعتزلة في مسئلة خلق القرآن مثلا غير كافر باعتبار قاعدة اصول الدين كافر باعتبار
قاعدة الفروع على ما اشير اليه في المواقف فمن يكفر طائفة ومن يكفر طائفة اخرى مطلقا

الاعمال

الجمع

الجمع بين مذاهب طوائف اختلفوا في قواعد ولو سلم ان الفريق مختص في احد فهو باعتبار
انه كافر في الكفر وباعتبار انه فقيه يكفر فلا اشكال على ان المذكور في بعض الفتاوى
ان بعض الفقهاء قالوا ان المراد بالقرآن هو الكلام اللفظي المسموع وبعضهم قالوا
المراد خلقه نزوله وعلى كل من الوجهين فلا يكفر في القول بخلقه وقد ذكره الاصوليون ان
الاحكام القائلين بخلق القرآن كافر محمول على التنزيه لا على الحقيقة فالقائل به مبتدع ضال
لا كافر وفي بعض فتاوى الاصحاب الحنفية ان من ارتكب الزنا بامه او بالله وطئ امرأته فيجب عليه
ان يسلم ثم يجدد النكاح ويعيد الحج والمولود لا حاصل منهما في الارتداد والذنا ولا
تقبل توبته عباد ويستحق القتل وان ابى بطلت انكاحه على وجه العادة لا يجدد ما لم
يرجع عما قاله او فعله ولو زال الارتداد وذهب الكفر زال القتل الا اذا ارتد
بسب الرسول صلى الله عليه وسلم او بسب احد من الانبياء ولو كان سكران فانه يستتاب
ثم يقتل حتما كالزنديق والساحر بخلاف ما اذا سب الله او ارتد بغير سب واحد من
الانبياء ثم تبين فانهما لو اسلما لم يقتلا وهذا مذهب ابي بكر الصديق رضي الله عنه والامام
الاعظم والثوري واهل الكوفة والمشهور من مذهب مالك واصحابه وقال الخطابي
لا اعلم احدا من المسلمين اختلف في وجوب قتل من كفر بسب النبي صلى الله عليه وسلم
وقال ابن سحنون المالكي وصححه القاضي ان شاتمه كافر وحكمه القتل ومن شك
في عذابه وكفره كفر قال الله تعالى ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا سنة الله
وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من سب نبيا فاقتلوه ومن سب اصحابي فا
ضربوه ولو ارتدت المرأة قال مشايخ سمرقند والحاكم الشهيد واسماعيل الزاهد
ان هذا الارتداد لا يعتبر في افساد النكاح سدا لهذا الباب عليهن ويحبسها الحاكم
قدر ما ترجع وعامة علماء بخارا على افساد النكاح ولكن يجبر على النكاح الاول او
يرتد وفي المنتقى اذا ارتدت ان حرم على زوجها فتكلمت بكلمة الكفر والعياذ بالله
والايمان مستقر في قلبها وماتت ماتت كافرة مخلدة في النار ولا يعذر في تبديل
الاقرار بالانكار بلا قيام سبب على ارتدادها لكون الايمان ثنائيا عند الحنفية

الاحكام
الشرعية وكيفية اسلامهم
والتقريب النبي عم

وهو الاقرار بالشهادتين
التصديق بالجنان

عند اصحابنا بالحديث في ان الشيء في البحثين الاول بحث مفهوم وهو انه الموجود عند اهل
السنة كما مر في صدر الكتاب مساو لكان وان الشيئية مساوق الوجود والثبوت
والعدم يرادف النفي كترادف المعدوم والمنفي فكل شيء موجود شيء وكل
معدوم او شيء او كل لا شيء معدوم فهذا حكم ضروري لم يتنازع فيه الا ان اكثر المعتزلة قالوا
المعلوم ان لم يكن له تحقق وتقرر في نفسه فمعدوم ممتنع ومنفي وان كان ثابت في الخارج
متحقق ومتقرر فيه وشيء ثم الثابت ان كان له كون في الاعيان فموجود وان
لم يكن فمعدوم ممكن فالمعدوم الممكن عندهم متحقق ومتقرر وثابت في الخارج وشيء
على التحقيق ثم التزم بعضهم جواز ان يثبت ويتحقق ويتقرر في الخارج رجل معدوم
على فرس معدوم على راس المعدوم فلشيء معدوم معدوم وبيع البيع المعدوم
العنان المعدوم لذلك الفرس وبيع البيع المعدوم سيف معدوم يركض فرس القتال
والشاعر بحث لغوي مبني على تفسير لفظ الشيء وهو ان الموجود والشيء في اللغة على
ما عليه اهل السنة وقال بعض المعتزلة الشيء اعم من الموجود مطلقا ومعناه المتحقق
المعلوم المتناول للممتنع والمنفي والباطل قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا نفي
الشيئية عن المعدوم والمنفي المتحقق له يصح نفيه وقال جماعة اخص منه مطلقا
فقيل هو القديم وقيل هو الحادث وقيل هو الجسم ويبطل اختصاصه بالقديم
قوله تعالى الله على كل شيء قدير اذ القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل
في الاطلاق الحقيقة وبالحادث قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل لان الاصل في
الاستثناء ان يكون المستثنى فيه متصلا وبالجسم قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله فصح والمعدوم ان سوا كان ممتنعا او ممكنا ليس بشيء
ان ثابت متقرر في الخارج اما ان المعدوم الممتنع ليس بشيء فبالضرورة والاتفاق
بيننا وبين المعتزلة كلهم واما ان المعدوم الممكن ليس بشيء فبالضرورة نطقا ووجوده
تنبيهية وكررت في المطولات منها ان ذلك البعض من المعتزلة يلزمه ان يكون
محال الحركات والاكوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل القول وهل هذا

المعدوم

هذا الاجمال بينه وسنبسطه فظاهر انما يكون وارد في البحث الاول دون الثاني
لوجوه الاول ان معناه ح يكون مسئلة من مسائل الكلام والكتاب من لا في مسائل
العلم علم اللغة والثاني انه بمجرد النزاع بينهما في الاول دون الثاني فانه فيه لا يرد
شيئا من مزاعم الخصوص المطلق الثلثة والثالث انه اذا كان وارد في الثاني ينبغي
ان يقال الشيء ليس بمعدوم او لفظ الشيء لا يطلق على المعدوم اذا الكلام يكون
ح في الشيء الاول بالذات لا في المعدوم بخلاف البحث الاول فان الكلام فيه
الاول بالذات في المعدوم وثبوته فتريد المراد بين البحثين في عبارة الشارح
معدوم تعيين الاول لا ح عن سماجة وفي دعاء المؤمنين والمؤمنات الاحياء
لانفسهم وللمؤمنين والمؤمنات الاموات وصدقهم عنهم لهم نفع لهم خلافا للمعتزلة
واحالتهم من ابحاث الاصح للعبد على الله يلزمهم ان لا يكون للدعاء نفع للاموات
والاحياء ح لا يكون نفع لدعاء الرجل لنفسه فلا فيتبين باب من العبادات وهو
باب الدعاء بهذا الدعاء النبي صلى الله عليه وسلم وقد عرفنا الله طريقه بامر ونهي وكتابه فقال
ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما وقال لا تجعلوا دعاء الرسول كدعاء بعضكم بعضا ولما كان الرسول
قد يكون بمعنى النبي وكان الملائكة رسل الله علينا انه وسائر الانبياء والملائكة مخصوصون
بهذا النوع من الدعاء اما قوله صلى الله عليه وسلم اللهم صل على ال ابي اوفى وقوله تعالى اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة وقوله هو الذي يصلي عليكم وملائكته فقيل
له بين لان الصلوة من الله وليه فلله جل ولوليه ان ينصرف رحمة الى من
شاء سيما اذا كان من احبائه واما الملائكة فهم جنود الله ومامورون بما امرهم
فكم صلوة الله عليه ثم المذكور في بعض الفتاوى ان الصلوة عند ذكر النبي عليه السلام عند
العلماء واجب في كل موضع كما اذا سمع اسم الله يجب على السامع في كل من الفتح
ان يعظم فقوله تعالى سبحان الله او تبارك الله فينبغي الصلوة وتنافي الذمة فيقتضي
خلاف ذكر الله لان كل وقت محل الاداء للذكر فلا يكون محلا للقضاء وعند الكرخي
في

بنزوم

فيتدر

لا يجب الصلوة في العمر الا مرة فهل يكفي في الجلس من كسجود التلاوة وبه يفتى وعن
ابراهيم النخعي ان السلام يجزي عن الصلوة على النبي صلعم وفي الاحياء قال بعضهم كنت
اكتب الحديث واصلي على النبي صلعم ولم اسلم فرايت النبي صلعم في المنام فقال لم
اعانيم الصلوة ولم تكتبها فاكتب بعد ذلك الا صليت وسلمت ولا يجب الرضوان عند
ذكر الصحابة وتمسك المعتزلة بان القضاء لا يتبدل والجواب ان ذلك مسلم لكن من
القضاء رد البلاء واستجلاب الرحمة واستحصال المطلوب فقضاء الحوائج بالدعاء والصدقة
كما ان القوس سبب له والسهم والماء سبب لخروج النبات من الارض وليس من شرط
اعتراف العاقل بقضاء الله وبانه لا مرد له ان لا يحل السلاح في الحرب ولا يسقي الارض
بعد بث البذر فيها قائلا ان السبق القضاء بالنبات نبت بلا سقي وان لم يسبق فلا
فائدة للسقي بل ربط المسببات بالاسباب هو القضاء وترتيب نتائج سلسلة المسببات
على نتائج سلسلة الاسباب على التدريج هو القدر الذي قدره وقوع الخير او الشر او دفع الخير
او الشر قدر بسبب فلانا فقض في نعم الامور عند من انتقض بصيرته كذا في الاحياء
وانشاء ورد في القرآن من مثل قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء
الحسنى وقوله وقال ربكم استجب لكم وقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله
حكاية والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان
وفي الاحاديث الصحاح من ان الدعاء الى قوله ادعوني استجب لكم وقوله اذا سالك
عبادي عني الاية وفي الاحياء آداب الدعاء المقربة من الاجابة عشر الاول
ان يترصد الداعي لدعائه الاوقات الشريفة كيوم عرفة من السنة ورمضان من الشهور ويوم
الجمعة من الاسبوع ووقت السحر من ساعات الليل فسحر يوم عرفة اسحر يوم جمعة وشهر رمضان
اعلى الثاني ان يغتنم الاوقات الشريفة كوقت زحف الصفوف في سبيل الله ونزول
الغيث والصوم والسجود وما بين الاذان والاقامة وطرفي الصلوة المكتوبة الثالث
ان يستقبل في دعائه القبلة ويرفع يديه بحيث يرى بياض ابطيه ويمسح بهما
وجهه الرابع ان يصدق رجاءه بالاجابة فلا يمس ان يفتح ذكر الله وقبل الصلوة عن

البني صلعم وجنبه بالسادس ان يخلص قصده بين يدي الله تعالى السابع ان لا
يتكلف السجع
الثامن ان يتضرع ضراعة الى الله ويخشع ويرهب التاسع ان يلح فيه ويكرر
ثلاثا العاشر وهو الادب الباطن الاصل في الاجابة السبب القريب لها
التوبة ورد المظالم والاقبال على الله بكنه الهمة ثم الساعة والقيامة
الكبرى وهو فزع اهل السماوات السبع والارضين السبع من الملائكة والجن
والثقلين والناس والوحش والسبع والطائر وغيرها وجميعهم صناف عراة عزلا
ركبانا ومشاة وعلى وجوههم ارض بيضاء عفراء كقرصة النقي فاخ صفصف
لا يرى فيها عوجا ولا امتا فتنق ان ان بشيء فيها منها آتيت لا ريب فيها وفي الانسان
وقوعها واما العلم بزمان وقوعها فالمستفاد من نص القرآن والحديث انه غير
حاصل لغير الله سبحانه وتعالى قال الله تعالى يسالونك عن الساعة ايان
مرسيها قل انما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها الا هو ثقلت في السموات
والارض لا تاتيكم الا بغتة يسالونك كانك حفي عنها قل انما علمها عند الله ولكن
اكثر الناس لا يعلمون وقال ازفت الازفة ليس لها من دون الله كاشفة وقال
ان الساعة آتية اكاد اخفيها وفي الكشاف ان اكاد اخفيها ملا اقول هي آتية
لفرط ارادتي اخفيها ولولا ما في الاخبار بانيانها مع تعيينها وتخييرها من اللطف
وبيان اخترت وفي مصحف ابي اكاد اخفيها من نفسي المصاحف اكاد
اخفيها من نفسي فكيف اظهركم عليها وقال جبرائيل لرسول صلعم فاخبرني
عن الساعة فقال ما المسئول عنها باعلم من السائل في خمس لا يعلمهن الا الله
ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية وقال مفاتح الغيب خمس
ان الله عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية قال جاء الاسلام قال
بعضهم كنت عند مشاذ الدينوري فقدم فقيه وقال السلام عليكم يا مشاذ
لطيف يمكن لانسان ان يموت فجاة فاشار اليه بطرفه وكان ثم
بين يديه فجدد الفقير الوضوء وركع ما شاء الله ومضى لا يدري الموضع ومرض عليه وقال

وكان ابو اسحق الديغوري ينظم فصاحت في مجلسه امرأة واحدا فقال موتي فماتت
المرأة فلما بلغت باب الدار التفت اليه وقال قد مت او وقعت ميتة وقال
شيخ الشيوخ المحققين صدر الملة والدين القنوي رحمه الله من عباد
الله من يعلم الغيب والمؤمن علم الخمس قال وقد رأيت جماعة يعلمون متى
يموتون واين يموتون ويعلمون ما في الارحام حال حمل المرأة والله وقيل لمحمد بن
وكرام انك تدعي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الساعة قال انما في خمس لا يعلمهن الا الله
ثم تلا ان الله عنده علم الساعة الى آخر السورة فقد اسكل الامر فان من اطلعه الله
على بعض هذه الغيوب او كلها لم يمكنه ان يدفع عن نفسه الموت والعلم بذلك ولم يمكنه
انكار الحديث والقرآن قال فيجب ان يكون المراد بقوله لا يعلمها الا هو او نحوه
صلى لا يعلمهن الا الله اي لا يعلمهن احد بذاته ومن ذاته الا الله يمكن قد يعلم
بعض اياها بتعليم الله اياها واطلاعه عليها فلا تنافي بين الواحدات ومع النفس وقال
الشارح في شرح المقاصد ليس في قوله فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
للعموم بل معناه هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض
الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء على وجه الاتصال فقد حصل في النصوص
تعبيد لا يتفهم من ذكره واطلاعها اصلا لكنه كما عرفت ضروري وكثيرا ما يضبط الى اشياء
ومن يعلم ان للقرآن بطنا وبطنه بطنا الى سبعة ابطن او الى سبعين بطنا كما ورد
في الحديث فلا بد من الحاملة على ظاهر ان ينكر احكام باطنه اذا سمعها وان يرد علم الى
علم المخبر بها وما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشتراط الساعة بجمع شرط بعض
الراوي وهو العلامة اي علاماتها من ان يقل العلم والرجال ويكثر الجهل والنساء
حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد ويكثر شرب الخمر والاموال حتى يفيض الرجل
زكوة ماله فلا يجد احدا يقبلها منه وحتى يعود الغيث عن كثير من ذوي الحسب فلا
يأخذه شيئا او عن جبل من ذهب يقتتل الناس عليه فيقتل ثلث كل مائة
تسعة وتسعون وحتى تعود ارض العرب مروجا وانهارا وان يتخذ الرجل الفرد الا الا ما تحتها

والمكوس

والمكوس حرفا وان يتعلم بغير دين الله ويطيع امرأته ويعق امه ويدني صديقه ويقصي اباه
وان يظهر الاصوات في المساجد وتسود القبيلة فاسقهم ويكون زعيم القوم ارذلهم
ويكرم الرجل مخافة شره وان يظهر القيان والمعازف وحتى يلعن آخر هذه الامة
اولها فاذا وقع فارتقبوا عند ذلك ريحا حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وآيات
تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع وان يمر الرجل على القبر فيتمرغ عليه ويقول يا ليتني كنت
مكان صاحب هذا القبر وان تتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر
كالجمعة والجمعة كاليوم واليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وان يكون
السباع الانس والرجل عذرة سوطه وشراك نعله وتخبره فخذه بما احدث اهله بعده وان
ان يملك الغلام رجل اجل لحيته اقنى الانف من عترة النبي صلى الله عليه وسلم من اولاد فاطمة
تواطئ اسمه اسمه واسم ابيه اسم ابيه يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا
يرضى عنه ساكن السماء وساكن الارض لا تدع السماء في زمانه من قطرها شيئا الا صبته
مدرارا ولا تدع الارض من نباتها شيئا الا اخرجته وهو المهدي يعيش سبعا
سبع سنين او ثمان سنين او تسع سنين ثم يتوفى ويصلي عليه المسلمون والصحيح ان المراد
ظهور خلفه في اواخر هذه الامة متى شاء وما ذهب اليه الامامية من انه هو محمد بن
حسن العسكري فليس بصحيح على ان الحديث الصحيح قد دل على ان اسم ابي المهدي
عبد الله لا الحسن ومن خروج الدجال ومعناه الكذاب والسحار والمموه للشيء
غاية التمويه او السباح في وجه الارض وهو رجل شاب آخر قصير جسيم اجعد جعد
الشعر جعد قطط اعور العين اليمنى او اليسرى كان عينيه عينه طافئة مكتوب
بين عينيه ك ف ر وان شئت مسوح العين عليها ظفرة غائظة مكتوب بين عينيه
كافر يقرأه كل مؤمن كاتب وغير كاتب او شئت مطموس العين ليست بناتئة ولا جحراء
يكنى ابا ثلثين عاما لا يولد لها ولا يولد لها غلام آخر من ابويه طوال ضرب اللحم
كان انفه منقار او آدم امرأة فرضاخية طويلة البدين موجنة وناره فنار جنة
وجنته نار انه خارج خلة بين الشام والعراق فعاث يمينا وعاث شمالا يا عباد

الله

والاستنساخ ايجاد النسخ الاولى
بعد موسى فانها ذات ذنوب
وتقدير انكم بقلة خلقت الايام
اذا قدرتم فعل القطع آخ

اعارة

بتصحيح

الخلق بالفتح ما تحت
الانف

الطرف
اقوام وجوههم

ومن يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة ومن امة رسول الله صلى الله عليه وسلم
الفا عليهم السبجان يلبث في الارض اربعين سنة السنة كالشهر والشهر كالجمعة
والجمعة كاليوم واليوم كاضطرام السعفة بالنار او اربعين يوما يوم كسنة ويوم
كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كايامكم كما ياكم وصلوات الايام الطوال يكرر على
مقادير الايام المعهودة ويشرع في الارض فالتفت الى السندرية الريح فلا تروح فوم
الى يهبطان في الاربعين ليلة بغير مكة وطيبة مما حرمتان عليهما فتنا بحاطلى اراد ان
واحد منهما استقبله ملك بيده السيف صلتا يصد عنها وان على كل نقب منها ملائكة
يحرسونها فبينا انا القوم فبدعوهم فيجيبون به فاحبس السماء قطر الارض فتبت فتروح
عليهم شاء حتى اطول ما كانت ذرى واسبغها ضروعا وامدها خواصرا ثم ياتي القوم
فيردون عليه قوله فينصرف فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شيء من اموالهم ويمر بالخربة
فيقول لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل ثم يدعو رجلا ممتلئا شبابا فيضربه
بالسيف فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك وان بين يديه ثلث السنين سنة
تمسك السماء ثلث قطرها والارض ثلث نباتها والثالثة تمسك السماء ثلث قطرها
والارض ثلث نباتها والثالثة تمسك السماء قطرها كله والارض نباتها كله فلا يبقى
ذات ظلف ولا ذات ضرس من البهائم الا هلكت وانه من اشد فتنه الدجال ان
فيقول ارايت ان احييت لك ابا ك الست تعلم ان ربك فيقول بلى فيتمثل له شيطانان
بل فيتمثل له خرابه كاحسن ما يكون ضروعا واعظمه اسنمة ويأتي الرجل قد مات
اخوه وامه فيقول ارايت ان احييت لك اخاك وابا ك الست تعلم ان
ربك فيقول بلى فيتمثل له الشياطين خرابه وخرابه ومن خروج دابة الارض على
الناس حتى وصلت سنة اهلك كثيرا الشعر لا يدري ما مثله من دبر من كثرة الشعر
الى الكشف جاء في الحديث ان طولها ستون ذراعا لا يدركها طالب ولا يفوتها
هارب وروى لها اربع قوائم وزغب وريش وجناح حان عن ابن جريج في صفتها
راس ثور وعين خنزير واذن فيل وقرن ايل وعين نعامة وصدر اسد ولون نمر وخاصرة هرة

فتمثل

والزغب بالتحريك
خوشوناو درشتك
صورجه نو يلاوى اه

والزغب بالتحريك
نرم شوناو درشتك
صورجه نو يلاوى

وذنب كبش وصف بعيرها بين المنكبين ذراعا اثنا عشر ذراع آدم عليه السلام
وعنق ابل صدرها من كل لون وما بين خرزها فريح لقد ركب لا يخرج الا راسها
وراسها يبلغ اعنان السماء او يبلغ السحاب وعين الطير لا يتم خروجها الا
بعد ثلثة ايام وعن علي رضي الله عنه انها تخرج ثلثة ايام والناس ينظرون فلا تخرج الا
ثلثها وروى من رسول الله صلى الله عليه وسلم انها تخرج من المسجد الحرام وروى انها تخرج ثلث
خرجات تخرج باقصى اليمن ثم تتكمن ثم تخرج بالبادية ثم تتكمن وهي اطيب
فبينا الناس في المسجد الحرام فما هو لهم الا خروجها من بين الركن حذاء الحجر
مخزوم عن يمين الخارج من المسجد فتقوم بهربون وقوم يقولون تطاء والاخر
يخرج من اجياد وقبل من الصفا فتلطم الناس بالعربية بلسان ذلق فيقول
ما كنتم على العرفان في الخبر الثاني ان الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون يعني
ان الناس كانوا لا يوقنون بخروجي لان خروجها من الايات ويقول الا لعنة
الله على الظالمين وعن السدي يكلمهم ببطلان الاديان سوى دين الاسلام
وعن ابي عمر لتقبل المغرب فيصرخ صرخة تنفض ثم تقبل المشرق ثم الشام
ثم اليمن فتفعل مثل ذلك وروى بينا عيسى عم يطوف بالبيت ومعه المسلمون اذ
يضطرب بينهم وتتحرك حركة القذل وتنشق الصفا فاول المسلمين تخرج الدابة
من الصفا ومعها عصا موسى وخاتم سليمان فتضرب المؤمن في مسجده او
وجهه بين عينيه بعصا موسى فتنكت نكتة بيضاء فتنفشو النكتة في وجهه
حتى يضيء لها وجهه او فتنزك وجهه كانه كوكب دري وتكتب بين عينيه
مؤمن وتنكت الكافر بالخاتم في انفه فتنفشو النكتة حتى يسود لها وجهه ويكتب
بين عينيه كافر فيروى فتجلو وجه المؤمن بالعصا وتطبع انف الكافر بالخاتم
ثم ينصرف الناس يا فلان انت من اهل الجنة ويا فلان انت من اهل النار
ومن خروج يأجوج ومأجوج هما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف
وقد يهمزان معا فقد يهمز الاول فقط وهما اولاد يافث بن نوح عم عدا الترك كما مر

الترك بالضم اسم
لاولاد يافث بن نوح
عليه السلام

وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل والديلم وقيل يأجوج كثير من أولاد آدم
أضعاف سائر بني آدم لأن الرجل منهم لا يموت حتى ينظر إلى ألف ذكر من صلبه يحملون
السلاح فمنهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من
طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر وهم الآن متمكنون في مكان بين
السدين إلى الجبلين وذلك المكان منقطع أرض الترك ثم إذا بلغ ذو القرنين ذلك المكان
وجد من دونها قوما صالحين هم الترك لا يكادون يفقهون قولا إلا أنهم لا يكادون يفقهون
الأجهد ومشقة من أشاراتهم وإيماءاتهم إليكم أفرأيتم يفقهون أنهم لا يفهمون السامع
كلامهم ولا يتبينونه لأن لغتهم غريبة مجهولة قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج
مفسدون في الأرض قيل كانوا يأكلون الناس وقيل كانوا يخرجون إلى الترك
القوم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم
سدا إلى جعلا خرجا من أموالنا فاستغنى ذو القرنين بماله عن أموالهم وخراجهم
وخراجهم واستعان منهم بفعله وصناعه والآيات تجعل ردما وسدا بينهم وبين يأجوج
ومأجوج ثم يخرجون كل يوم السدة حتى إذا كانوا يرون شعاع الشمس قال
الذي عليهم ارجعوا فيصبحون عدا فيعيده الله كما كان حتى إذا بلغت مدتهم خرجوا
حتى إذا كانوا يرون الشعاع قال الذي عليهم ارجعوا فيصبحون غدا إن شاء الله
فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقتهم بخراسان ولا
يقدرون على إتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيمرون ولا يمرون على شيء إلا شربوه
فيشربون ماءها ويمر آخرهم فيقول لقد كان في هذا مرة ما ولم يبق حتى ينتهوا
إلى جبل الخمر وهو جبل بيت المقدس فيقولون لقد قتلنا من في الأرض فلنقتل من
في السماء فيرمون بنشابهم إلى السماء فيرد الله عليهم نشابهم مخضوبة دما ويستمع
بقية مقاتليهم ومن نزل مع عيسى بن مريم صلى الله عليه فاسلم من السماء عند المنارة
البيضاء الشرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على أجنحة ملكين إذا طأطأ
طأطأ رأسه قطر وإذا رفعه تحدر منه مثل جمان كالثلج فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه

وقيل يأجوج ومأجوج
يفقهون

ولقد بينهم حيث ينتهي طرفه فيطلب الرجال حتى يدركه بباب لد فيقتله وما
عيسى والقوم قد عصمهم الله منه فيمسح من وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم في الجنة يتبين
هم بينهم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ولا يعود إلى
المال فلا يقبله أحد ويترك القلاص فلا يسعى عليها ويذهب الشحناء والتباغض
والتحاسد فيقول له أمير هم تعال فصل لنا فيقول لا إلا أن بعضكم على بعض أمراء
مكرمة لهذه الأمة فما هو كذلك حتى إذا أوحى الله تعالى إلى عيسى إني قد أخرجت عبادا لي
لا يدان لأحد بقتالهم فحرز عبادي إلى الطور ويبعث الله يأجوج ومأجوج وهم
من كل حدب ينسلون فيمشون في ما سعت إلى لم يحصب نشابهم دما فيقصر
عيسى نبي الله وأصحابه حتى يكون رأس الثور لأحدهم خيرا من مائة دينار لأحدكم
اليوم فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه إلى الله فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم
فيصبحون فرسى موتى واحدا ثم يهبط نبي الله وأصحابه فلا يجدون في الأرض موضع شبر
إلا ملأه زهمهم ونتنهم فيرغب نبي الله وأصحابه إلى الله فيرسل الله طيرا كأعناق
البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله أو بالنهبل أو في البحر ويستوقد المسلمون من
قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين ثم يرسل الله مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا
وبر فتغسل الأرض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال للأرض أنبتي ثمرتك وردي بركتك فيومئذ
تأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتى إن اللقحة من
الإبل لتكفي الفئام واللقحة من البقر لتكفي القبيلة من الناس واللقحة من الغنم لتكفي
الفخذ من الناس فبينما هم كذلك إذ بعث الله ريحا طيبة فتأخذهم تحت آباطهم
فتقبض روح كل مؤمن وكل مسلم ويبقى شرار الناس يتهارجون فيها تهارج
الحمر فعليهم تقوم الساعة ومن طلوع الشمس من مغربها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذا خرجن لا ينفع نفسا إيمانها لم يكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا
طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الأرض وقال لا تقوم الساعة حتى
تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون وذلك حين

لا ينفع نفسا ايمانها لم تؤمن من قبل او كسبت في ايمانها خيرا فهو ما تحقق صحته بثبوته بالقرآن او بالاحاديث المتواترة
صح لا مرية فيه لانها امور ممكنة اخبر بها النبي الصادق في القرآن والحديث قال
حذيفة بن اسيد الغفاري الى ان آخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى
محشرهم وروي نار تخرج من قعر عدن تسوق الناس الى المحشر وفي رواية في الحاشر
اربع يلقي الناس في البحر قال رسول الله صلعم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس
من المشرق الى المغرب وقال ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها
وخروج الدابة على الارض ضحى وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها
قريبا وقال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل ببصرى وفي شرح المقاصد اولها بعض العلماء النار الخارجة من الحجاز
بالعلم والهداية سمي النفع المجازي والنار الحاشرة للناس بفتنة الانتباس وخروج
الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عليه السلام بانتفاع ذلك وبدء الخير
والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب الايام والاوقات او بكثرة
الغفلة والاشتغال بامر الدنيا والمذاهب او بحدوث الفتن العظام الشاغلة
لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام وانت خبير بان مثل هذا التاويل
في امثال هذه الاحاديث الصحاح المتكررة الحاكية حكايات ممكنة الوقوع من
الصادق المصدوق ليس بمسموع بل يجب ان يرد ويدفع ولا يوهن عقائد
المسلمين الماخوذة من ظاهر كلام الله وكلام سيد المرسلين والمجتهد
الاجتهاد في الشيء اي المشقة فلا يستعمل فيما ليست فيه فيقال اجتهدت
في حمل الرحى ولا يقال اجتهدت في حمل خردلة وفي الاصطلاح هو اخص شيء
مطلقا وهو يكون اعم واخص في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية اليقينية
والغير اليقينية وهو اشهر سيجيء الحكم المسئلة من دليلها برهانا كان او اماريا
يقرب منه قولهم الاجتهاد بذل الجهد في نيل المقصود الذي هو المسئلة العلمية
وذلك لا يكون الا من ما خذها وقد اخص لا يقع الا في المسائل الشرعية الفرعية

العدوى بالتحريك بمعنى دبار نده بر مشتهرك اذ بدو اتى

الناس

اول بعض معاصرين

الظنية وقد فسر هذا المعنى الاخص في كشف البزدوي بعبارات فضلاء استنزاع
الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فخرج بتقييد الفقيه استنزاع غيره وسعه
في اي شيء كان وبتقييد ظن بذلك الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي وبتقييد شرعي
بدله وسعه في الظن بحكم غير شرعي فالاجتهاد بهذا المعنى انما يكون في المسائل الفقهية
الكلامية وغيرها ونقل في الكشف والتلويح من حجة الاسلام ان المجتهد
اما مطلق وهو الذي يفتي في جميع احكام الشرع واما مقيد وهو المفتي في حكم دون
حكم فعلى هذا يصح ان يوجد مجتهد في باب الصلوة دون باب النكاح وعلى
فيجوز ان يوجد شخصان يكون كل منهما مجتهدا للآخر واما به باعتبار ومقلدا
وما هو مالك باعتبار آخر فقد يخطئ وقد يصيب الى اوخر فالاحتمالات اربعة الاول
ان لا يكون للحاكم نص في المسئلة يتعلق بها قبل اجتهاده والمجتهد بل الحكم المتعلق بها
ما ادى اليه رأي المجتهد فقد يتعدد الاحكام لحقيقة الحادثة الواحدة الى اثنين او ثلثة
او ازيد وقد لا يتعدد في حكم حادثة لم يختلف فيه مجتهدان مع بقاء امكان اتحاده
واليه ذهب عامة المعتزلة وطائفة من غيرهم ثم اختلفوا فذهب اكثر المعتزلة
الى استواء الحكمين والاحكام في الحقيقة وذهب الباقون الى كون بعض الاحكام
احق من بعض ثم اختلفوا فقال اكثر المعتزلة لا حكم قبل الاجتهاد اصلا وقال
آخرون وهم الاشعرية ومن تبعهم هنا الحكم موجود قبل الاجتهاد لكنه لم يتعلق قبله
وانما يتعلق بعد ان اداه فيه عن علم والحاصل ان الحكم متعلقا قبل الاجتهاد
مع وجود اصله عندهم واما عند المعتزلة فلا حكم اصلا فهي ثلثة مذاهب وكل
منها كل مجتهد مصيب ومن ثم سميت اصحابها مصوبة الثاني ان الحكم معين
وان دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين قيل عثر عليه بالاتفاق
واصاب اخران ولمن لم يعثر عليه واخطأ اخر واجر الكد وسعيه واليه
ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وان دليل قطعي
والمجتهد مامور بطلبه فيه لكنه يعذر ان لم يوفق لفوض الدليل وخفائه وذهب

عثر

واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وان دليل قطعي

خالفه الى انه آثم غير معذور كما في سائر القطعيات الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني
واليه ذهب عامة الفقهاء ثم اختلفوا فذهب قليلون الى ان المجتهد ان اخطأ
لم يكن ماجورا لانتفاء الاصابة ولم يكن اتى بالسعي والطلب وذهب الكثيرون
الى ان ذلك الحكم وان وصل المجتهد فقد اصاب فله اجران وان فقده فقد اخطأ
فيكون معذورا بل ماجورا اجرا واحدا وهذا هو المختار ثم اختلفوا عند كونه مخطئا
في انه مخطئ ابتداء او انتهاء اما اي بالنظر الى اولهما فقط فمن تسعة مذاهب
ان على الاول فقوله تعالى فهمناها سليمان بعد قوله وداود وسليمان اذ يحكمان الآية
الضمير المنصوب للحكومة الدال عليها قوله اذ يحكمان في الحديث او للفتيا الدال
عليها المقام والمقابلة اشارة الى ان الله تعالى شرف سليمان بكثير منها تنبيها اولا
معدسين الاولى الكل النبي يجوز له الاجتهاد والثانية ان داود بالكل حكما
بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم دون الوعي والالتزام جاز لسليمان
خلافه ولا لداود الرجوع عن حكمه الى اجتهاد سليمان وحكمه بان يكون الغنم
لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان
غير ذلك الى صاحبه ملكه ثم نقول لو كان كل من المجتهدين صوابا وكل من
المجتهدين من اصحاب الحكم وفهم المعنوي لما كان لهم وقد جاب حاجب
حتى يعدم تساوي حقيقة الاحكام في حادثة واحدة وتفاوتها من
حقيقة الى اخرى فاحقية بان المعنى فهمنا سليمان الحكومة التي هي احق و
افضل من الحكومة الداودية التي هي حقة وفاضلة لشيء لذلك امران احدهما
قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه امتيازهما في فضل الخصومات
والعلم بامر الدين وثانيهما ما نقل من سليمان انه قال هذا ارفق للفريقين
كانه قال ذلك حق وهذا احق منه وما يقبل على هذا الجواب من ان ليس
في قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما معنى انه اتى كل واحد منهما حكما وعلما
فيما يحكم به في تلك الحادثة حتى يكون حكم كل منهما صوابا بل يكفي ان اد

حكما

ما العلم بوجوه الاجتهاد وطرق الاحكام في نفس الامر وقطع الرجل في مسألة
لا يبقى اطلاق القول بانه اوتي علما وحكما ومن ان ذلك الحكم من داود لو كان غير الاقل
لما وسع سليمان الاعتراض عليه لان افتئات المرء على ابيه من هو اكبر منه اذا كان
صحيحا فقه غير مستحسن خصوصا على الاب النبي فانه لو سلم مقدماته فظاهر
على السند اذا حقق المقام وانه غير مسموع عند الجمهور البتة الا لو قام فحقيق
على الادلة ايضا ورسل البشر الى الانبياء افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة
افضل من عامة البشر غير الانبياء وعامة البشر من الموءمنين افضل من
عامة الملائكة واما الكافرون من البشر فلهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين
لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل فهم شر من
البهائم فههنا ثلثة موعبات صحيحة اما الثاني وهو تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فالاجماع بل بالضرورة واما الاول وهو تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
والثالث وهو تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول النقلي ان
الله تعالى امر الملائكة بالسجود على آدم والسجود عليه مصور على اخاء والاول ان يكون
السجود عليه محمولا على القبلة فآدم قبلتهم والذي يجب ان يكون الهه حقيقة هو الله وصرح
المعاني ان يكون قائما مقام السلام عليه او المصافحة معه والزمان اذ يجوز
ان لا يكون ما هو مقام السلام مخصوصا في عرف ذلك الزمان الا السجود وما
غير ذلك بمرور الايام وجعل السجود غاية للخضوع لمخصوص الله تعالى والثالث
ان يكون هو الامر به على وجه التعظيم والتكريم من الامر والساجد للمسجود له
كما في الصلوة والثلاث وليس السجود والامر به الذي وقع لما منافيه الا بلفظ
النحو الرابع بالبل هو حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي ويفهم حكاية
انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الالهية الامر لادنى بالسجود
التعظيم لا على الامر لاحد المتساويين بل لاحد مفضلا عن
العكس الفصيح الكلام النقلي ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله

تعالى اولا واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ومن قوله حكاية
ثانيا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ومن قوله ثالث قال اني اعلم ما لا تعلمون ومن قوله رابعا وعلم آدم الاسماء
كلها الى ان قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون
وما كنتم تكتمون ان القصد منه الخ واذا كان آدم افضل من الملائكة كان طبيعة من
الانبياء وكذلك اذ لا قائل بالفصل فان قيل روى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما
ان الله تعالى لما خلق الارض اسكن فيها الجن فافسدوا وما فيها فقتل بعضهم بعضا
وسفكوا الدماء فبعث الله اليهم ابليس فيما جند من الملائكة فقاتلهم ابليس
بعسكره فقتلوا بعضهم وطردوا الباقين منهم الى جزائر البحار ورؤس الجبال
واقاموا مكانهم فقال الله تعالى لهذه الطائفة من الملك اني جاعل في الارض
خليفة اي من خلقكم بدلا منكم واني رافعكم الى فيمكن ان يكون هذه الطائفة من
عوام الملائكة المخلوقين للحاربة لا من اسلمهم ولو سلم فسلاح غير مجمع مخصص
فيهم ومن الطائفة هم المأمورون بالسجود على القطع مع ان الاضمال من
جانب المانع كاف فظ من الوجهين اما يدل على افضلية آدم على ملك الطائفة
والمقصود اثبات افضليته على الكل بواسطة ثبوت فضله على رسلهم كلهم فلا تغيب
قلت قال الاكثرون من الصحابة والتابعين ان الله تبارك وتعالى
قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون
التخصيص خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة وهذا
الكلام في اية البحر والقائل ليس بتقول ان الملائكة كما اشير اليه بقوله تعالى وما
يعلم جنود ربك الا هو وبقوله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط
ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وبما روي ان بني آدم عشر
الجن والجن بنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر الطيور
وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين وكل

هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا
الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي
نور قليل ثم هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش
التي عددها ستمائة الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه اذا قوبلت
السماوات والاراضون وما فيها وما بينهما فانها كلها يكون شيئا يسيرا
قدرا صغيرا من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم
جل بالتسبيح والتقديس وكل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول
العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم الا الله ثم مع هؤلاء ملائكة
اللوح الذين هم اشياع اسرافيل والملائكة الذين هم جنود جبرائيل وهم كلهم
سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته رطاب الالسنة
بالذكر والتعظيم يتبعون في ذلك مذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته
ليل والنهار ولا يسأمون ولا يخلو اجناسهم ولا مع اعمارهم لفرط
غاية الكثرة فيبعد من قبول العقل انهم مع هذه الكثرة والاشتغال با
لعبادة والاستغراق في جلال الله وعدم ملاحظة بعضهم الارض ومن عليها
خلافة فخاطبوا بكلام يفهم ان جاعل في الارض خليفة وقالوا هم كلام
يفعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك وطلبوا هم كلام ان يزجرهم الله عن مكانهم ويبعدهم عن الارض
جعلهم خلائف فيها وان يأمرهم كلام بان يحضروا عند آدم عرالى منه
سمعوا ويتركوا حلقة العرش الحل والطائفون حول العرش للحف والطواف
بالبيت والحيتون للجنة والناريون النار والصافات الصف والذاريات
الذر والمدبرات الامر ثم يسجدوا هم كلام الجمهور وانما يقبل العقل قبول
مرا فيه ان خطاب الخلافة بالسجود ما كان الا للطائفة المعينة من الملائكة
طارق للجن الى الجزائر ومن يخرجهم قال صاحب الكواشي

لما اقام هذه الطائفة مقام الجن خفت عنهم الصياح فاستلذوا التمكن في الارض
فاذا قال الله لهم اني جاعل في الارض خليفة كرهوا ذلك وقالوا اتجعل فيها
فهذه القرينة المقالية قد قوى قول ابن عباس ورجح على قول الجمهور فلم يبق
شيء من الوجهين حجة على افضلية آدم وغيره من الانبياء من جميع الملائكة
الخاصة فان قلت قد قال الشيخ ابو الحسن علي البزدوي ان
الملائكة في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون جمع عام يحتمل التخصيص فاسد
باب التخصيص بذكر الكل وذكر الكل احتمل تاويل النوق فقطعه بقوله اجمعون
فصار مفسرا وحكم الايجاب قطعا ويقينا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل
فقول ابن عباس مبني على التخصيص فيكون كلام احدهما باطلا قطعا
قلت قال الله تعالى اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين
واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون ثم قال
فاذا سويته الى ان قال فسجد الملائكة كلهم اجمعون ومعلوم ان هذه الملائكة المسجودة
الملائكة المخاطبون المأمورون بالسجود فيمكن ان يراد بهولاء المخاطبين جماعة
خاصة من مطلق الملائكة ويكون العموم والشمول والاجتماع متحققا في هذه
الجماعة بحيث لا يحتمل التخصيص والنوق فيكون كلام كل من ابن عباس والشيخ
صحيحا الوجه الثالث قوله تعالى وقد خص من ذلك والاي في الموضعين
غير الانبياء بالاجماع فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك فيكون آدم ونوح وآل ابراهيم
وآل عمران كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى ويوشع
وما دون مصطفين من العالمين الذين منهم الملائكة مع رسلهم فاذا كان هولاء
مصطفين افضل من الملائكة كلهم كان سائر الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفرق
فان قلت العام اذا خص منه البعض بقي دليلا ظنيا كما عرف في اصول الفقه
والمسئلة كلامية يطلب فيها اليقين قلت لا خفاء في ان هذه المسئلة
وان كان المطلوب فيها اليقين لكنه قد لا يمكن تحصيل اليقين فيها فيقنع بالظن فهذا الوجه

ظنية كما في عصمة الملائكة يحتج بكتفي بالادلة الظنية وليس في شيء من هذه
الوجوه الثلثة ما يدل على ان عامة المؤمنين من البشر افضل من عامة
الملائكة اعني من هو غير رسلهم وهو احد شقي المدعى الوجه الرابع العقلي
ان الانسان النبي الى فيكون افضل اي من خواص الملائكة من كل ملك
والقائل ان يقول انه منقوض نقضا اجماليا في صورة تخلف الدعوى لدلالته
على ان الانسان الولي ايضا افضل من خواص الملك وليس كذلك ومع هذا
ليس فيه دلالة على كل من سوى الدعوى اذ المؤمن الذي لم يحصل الملكات
العلمية لا دلالة فيه على كونه افضل من عوام الملائكة وقال الرازي في موضع
من التفسير الكبير الملك قبل النبي بالشرف والعلو بعد في عقولنا وبحسب
وصولنا اليه بافكارنا وقال لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة
للعالم العلوي هو وجود الملائكة وللعالم السفلي هو وجود الانسان وفي موضع
يتفقص للعالم العلوي اشرف من العالم السفلي قطعا وقال في موضع آخر
منه قال بعضهم ان الانبياء افضل من الملائكة وقال اكثر العلماء ان
الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية و
ذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة وهو القاضي ابو بكر الباقلاني
وابو عبد الله الحليمي الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
الوجه الاول العقلي ان الملائكة الى الوجه الثاني النقلي ان الانبياء
الى بدليل قوله تعالى الى رسول الله محمد اشد بالقوى الى جبرئيل وبقوله نزل به
اي بالقرآن الروح الامين الى جبرئيل على قلبك يا محمد والشك ان المعلم
افضل من المتعلم من ثلثة اوجه الاول ان نفس المعلم علاقة بالفعل
قبل التعليم وحالة التعليم ونفس المتعلم علاقة علاقة حالة التعليم فقط الثاني
ان المعلم فاعل والمتعلم منفعل الثالث ان التعليم اذا ترتب من شخص
الى آخر فهو قد ينزل العلم فيه من غاية الصفاء الاشراق الى ادنى منها

فان علم رسول الله صلعم باركان الوضوء وشرايطها مثلا اعلى واصفى من علم
الصحابة بها وعلمهم اعلى من علم الائمة الاربعة بها وعلمهم بها اعلى من علم مقلديهم
بها فالكل بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فالجاري منه وادٍ ومن
الوادي نهر ومن النهر جداول ثم اجرى من الجداول ساقية فلو بعد
الى الجداول وكل الوادي لغرقة وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده
وهو المراد من قوله تعالى وانزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فجرى
العلم عند الله واعطى الرسل منها اودية ثم العرب العاربة سواق الى اهلهم
بقدرها فمن فضل هذا القانون يجب ان يكون علم الملك المعلم اصفى واشرف
واغزر من علم البشر المتعلم لانه باخذ العلم من ذات الله ومن حضرة البشر
المتعلم باخذ منه وعن مثل ما روى في الخبر العلماء ورثة الخلفاء ورثة والانبياء ورثة
والملائكة سفراء الله تعالى بعضهم وكل له سر فلو اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخلعوهم
العلماء الاباء ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو اطلع الخلفاء على
الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لانتهوهم ولو اطلع الملائكة على
سر الله لطاروا كطيرين وبادوا ما يرين والجواب ان التعليم من الله
والملائكة انما هو المبتلون ولقائل ان يعترض ان اريد ان الله لم يعلم اولا
الملك ثم بعد بواسطة البشر والتعليم في الصورتين في الحقيقة انما هو
من الله بناء على انه هو المؤثر وحده فهو مسلم والا فالفضلية المعلم من المتعلم
في كل صورة بل يوجد ما وان اريد انه تعالى لم يعلم الملك اصلا بل خلقه وسيلة
ليعلم البشر كلسان المعلم ولوح المتعلم فمنوع الوجه الثالث
النقلي انه قد طرد الى الجواب ان الخصم لم لا يجوز ان يكون ذلك
لتقدمهم الى الجهة الرابع النقلي قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون والجواب ان النصارى استفرطوا
المسيح وافرطوا في اطلاقه بحيث رفعوه عقولهم وعرجوا علا من ان

يكون عبدا من عباد الله تعالى بل الواجب ان يكون ابنا له بشبهتين سخفتا لهم الاولى
انه عليه السلام مجرد الاب له الثانية انه كان منشأ العجائب والغرائب
وهو انه كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني
آدم فرد الله تبارك وتعالى عليهم بانه لا يستنكف من ذلك الكون الا من
عبادته والدخول في زمرة عبادة المسيح الذي له هذان العجيبان لا من
هو اعلى في هذا المعنى عن هذين العجيبين وهم الملائكة فانهم لا اب لهم ولا ام
وانهم يقدرون باذن الله تعالى على افعال اخرى واعجب كرفع جبرئيل عليه
الصلوة والسلام مدائن قوم لوط الى السماء وقلبها ملا من ابراء الاكمه والا
برص واحياء الموتى من عيسى باذن الله على ان الابراء والاحياء انما هو الظاهر
الحقيقة من الله واما الاعداء في الظاهر من عيسى عليه الصلوة والسلام
بخلاف تلك الافعال القوية العجيبة فانها في الظاهر من الملائكة فامرهم
في الظاهر اعجب من امر عيسى واما الباطن فالكل سواء في نفي التعجب عنه وانما نسبتها
لله حق فالترقي والتصاعد انما هو في امر التحدي واظهار الآثار القوية وهو
وان كان نوعا من الشرف لكنه غير مراد له في مطلق الشرف والكمال الذي هو المراد فلا
دلالة على افضلية الملائكة المطلوبة المفضلة بكثرة المثوبات وصيانة الكمالات
خاتمة اني والذي علق روح الروح ايحانه بطين وركب من ذاذا
غور غاير وشاء وبطين فجبه كالطف امان وربه في اشرف امان ان
قرائد عرائد معان بيد عواص موبد منه مغان فان كنته فاستوجه لبوبها
من قشور الفاظها واستنبط عيونها من رموز الحاظها والا فاعط القياس بادبها
وانزل الدار باقيها فاعلم ان دون وصولك الى اقصى المراد غوط القناد وانه لا يقتلي
ذروة سنامه الا الحامل العتاد فلا تنكر عالم يبلغك من العلوم والتعاليم وفوق كل ذي
علم عليم فرغ من تاليف هذا الشرح وكتابته يد اموالفه المفتقر الى ربه الغني به
اضعف العبيد احمد بن مال الزيد وقت الظهر من يوم الخميس عاشر جمادى الاولى سنة خمس وثمانين

کتابخانه مجلس شورای ملی

فرغ من تبييض هذا الكتاب بعون الملك الوهاب على يد اضعف
الطلاب المشهور بالاصحاب الفقير الحقير الى رحمة ربه
القدير احمد بن مولانا محمد زاد اسم عمرها غفر الله له
ولوالديه واحسن اليهما واليه
ومن قال امين برحمته
تاريخ
بالرحم الرحيم
سنة اربع

چون عاقبت ز صحبت یاران بریدنست با کس نگفت هر که عاقل نشست

کاشکی من خربوزه بودم در دهان دوست ما گوشت ما دامی کنون می اندر آن خربوزه نیست

أقبل ارضا سار فيها جمالها فكيف بدا يدار فيها جمالها
وقد كنت لا ارضى بوصل متقطع وها انا راض لو اتاني خيالها

سلام عليكم والعهود بحالها وقد بلغ الاشواق حد كمالها
وذكرى لكم بالخير والله دائم وشوقي اليكم لا يزال جديدا
واني لارجو قربكم ووصالكم ولكنني عما اريد بعيد